This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600013717P

Die

Theologie Semler's.

Dargelegt

von

Dr. H. Schmid,

Professor der Theologie an der Universität Erlangen.

Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.

1858.

210. m. 331.

BIBLIOTHECA · BODLEIANA

Inhalt.

	Seite
1. Semler's Leben bis zu seinem Auftreten in Halle . .	10
2. Semler's Wirksamkeit in Halle bis zum Jahre 1779 .	31
3. Semler's eigene Geständnisse über die Gestaltung seiner Theologie	42
4. Semler's Theologie	75
5. Semler's Stellung von 1779 an	176

Es hat mir immer geſchienen, als ob Semler in der Geſchichte der Theologie eine beſondere Beachtung verdiene. Freilich hat er ſich den traurigen Ruhm erworben, am meiſten mitgewirkt zu haben zum Abfall von dem poſitiven Glauben, der ſich in ſeiner Zeit vollzog. Aber ſchon da unterſcheidet er ſich von den Theologen ſeiner Zeit in rühmlicher Weiſe dadurch, daß er ſich von dem poſitiven Glauben nicht abgewendet hat, ohne ſeine Stellung zu demſelben mit Gründlichkeit und großer Gelehrſamkeit theologiſch zu rechtfertigen, während von ſeinen Zeitgenoſſen alle diejenigen, welche die gleiche Stellung wie er zum poſitiven Glauben einnahmen, ſich's dieſe Mühe gar nicht koſten ließen. Dieſen hatte die Zeitphiloſophie ihren Glauben an das poſitive Chriſtenthum erſchüttert, und ſie hatten ſich von demſelben abgewendet, ohne ſich auch nur viel auf die Frage einzulaſſen, wie ſich die ganze Geſchichte der Kirche,

welche doch das poſitive Chriſtenthum zu ihrer Vorausſetzung hat, erklären laſſe, und ohne der Theologie, welche ſich zu derſelben bekannte, eine andere entgegenzuſetzen. Semler dagegen arbeitet alle theologiſchen Disciplinen mit gründlichſtem Fleiße durch und ſucht den Beweis zu liefern, daß ſie alle kein Zeugniß für die kirchliche Auffaſſung des Chriſtenthums ablegen. So vielmehr hat er dieſelben geſtaltet, daß ſie ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums zu rechtfertigen und zu beweiſen ſcheinen. Denn, und das iſt weiter bei Semler ſehr beachtenswerth. und unterſcheidet ihn wieder in ſehr eigenthümlicher Weiſe von den anderen Theologen ſeiner Zeit, Semler will ſeinen Abfall vom poſitiven Chriſtenthum nicht Wort haben, ſeine Theologie iſt eine andere als die orthodoxe, aber am Chriſtenthum will er feſthalten gleich den orthodoxen Theologen. Und damit iſt es ihm ein ganzer voller und heiliger Ernſt. An dem, was er Chriſtenthum nennt, hängt er mit ganzer Seele, es iſt ihm ſein Glaube das theuerſte Gut, das er beſitzt, und der würde Semlern ganz mißverſtehen, der da meinte, er wäre nur gleich anderen Theologen ſeiner Zeit bemüht geweſen, den Schein einer Uebereinſtimmung damit zu wahren. So aber freilich iſt er in ſeiner Zeit mißverſtanden worden, von den Gegnern wie von den Bekennern des poſitiven Chriſtenthums: und es lag ſehr nahe, ihn ſo mißzuverſtehen. Ihm aber wurde das die Quelle tiefen Leides. Damit ſind wir an dem angelangt, was bei Semler das Merkwürdigſte iſt.

Im Glauben der Kirche aufgewachſen und mit aufrichtiger Frömmigkeit demſelben zugethan, kann er ſich doch mit der Theologie nicht befreunden, welche bisher denſelben vertreten hat, und indem er ſich von ihr abwendet, wendet er ſich von dem poſitiven Chriſtenthum ab, ohne es zu wollen und zu wiſſen, immer behauptend, daß er nur eine andere Theologie, nicht aber einen anderen Glauben habe. Indem er ſo als Gegner der alten Theologie auftritt und ihr ſchwerere Schläge verſetzt als irgend ein Theologe ſeiner Zeit, hat er von den Bekennern des poſitiven Chriſtenthums die ſchwere Anklage zu hören, daß er ein Verſtörer des chriſtlichen Glaubens ſei. Die Gegner des poſitiven Glaubens aber, die ihn lange zu ihrem Genoſſen zählten, kehren ſich gleichfalls gegen ihn in dem Maße, als ſie inne werden, daß er am Chriſtenthum feſthalten will, und werfen ihm Abfall von dem vor, was er bisher vertreten. So ſteht Semler am Ende ſeines Lebens da als ein Theologe, der beide Theile gegen ſich hat, gegen den die Einen den Vorwurf erheben, daß er ein Feind des Chriſtenthums ſei, und die Anderen den, daß er nicht den Muth habe, ſich als ſolchen zu bekennen. Es iſt ein ſchweres und trauriges Geſchick, das dieſen Mann betroffen hat. Nicht aber, daß er ein ſo zwieſpältiges Urtheil in ſeiner Zeit über ſich hat ergehen laſſen müſſen, achten wir für das Herbſte, was ihm widerfahren iſt, ſondern das, daß er, ein Mann von aufrichtiger Frömmigkeit, doch ſo Schiffbruch leiden mußte am Glauben und daß der ungeheure Aufwand

von Kraft und Fleiß, den er ſich's hat koſten laſſen, doch nur dazu dienen mußte, den Glauben zu untergraben, dem er in merkwürdiger Verblendung noch immer meinte zugethan zu ſein.

Gewiß erweckt das Geſchick eines ſolchen Mannes unſere Theilnahme, und iſt es der Mühe werth, dem Entwicklungsgang dieſes Mannes nachzugehen, um daraus zu begreifen, wie es bei ihm zu ſolcher Theologie, wie ſie uns vorliegt, kommen konnte.

Das iſt die Aufgabe, die ich mir in vorliegender Arbeit geſteckt habe. Ich will zeigen, auf welchen Wegen Semler zu dieſer ſeiner Theologie gelangt iſt, dieſe ſelbſt darſtellen, und ſeine Stellung in ſeiner Zeit näher beſchreiben. An dieſem Geſichtspunkt feſthaltend, werde ich der bedeutenden Verdienſte Semler's um die Förderung der theologiſchen Disciplinen nach ihrer gelehrten Seite hin, ohne ſie zu verkennen, doch nur nebenher gedenken, und kann ich mich des genaueren Eingehens darauf um ſo eher entſchlagen, als aus jüngſter Zeit eine gründliche Würdigung derſelben von Baur vorliegt.*) Die Aufgabe in der bezeichneten Weiſe zu vollziehen, iſt

---

*) Eine Würdigung ſeiner Leiſtungen auf dem Gebiet der Kritik in dem Aufſatz „die Einleitung in das N. T. als theologiſche Wiſſenſchaft". Theologiſche Jahrbücher. B. IX. Jahrgang 1850.

Eine Beurtheilung ſeiner Leiſtungen auf dem Gebiet der Kirchengeſchichte in der Schrift: die Epochen der kirchlichen Geſchichtſchreibung. 1852.

uns aber durch Semler ſelbſt leicht gemacht, da er durch viele ſeiner Schriften, am meiſten durch ſeine „Lebensbeſchreibung von ihm ſelbſt abgefaßt“ (Halle 1781 und 1782. 2 t.) uns einen genauen Einblick in ſeine ganze theologiſche Entwicklung gegeben hat.

Um jedoch die Stellung Semler's in ſeiner Zeit zu verſtehen, zeichne ich zuvor in ganz allgemeinen Umriſſen den Stand der Theologie zu der Zeit, in der Semler als Lehrer in Halle auftrat, denn damit begann ſeine theologiſche Wirkſamkeit, und deute ich die Veränderungen an, welche in Kirche und Theologie während der Wirkſamkeit Semler's vorgingen.

Zu der Zeit, als Semler den theologiſchen Lehrſtuhl beſtieg, war noch auf allen deutſchen Kathedern die Orthodoxie vertreten und hatte die Heterodoxie noch ihr Weſen außerhalb der Kreiſe der Theologen. Zwar machte ſich dieſelbe bereits bemerklich, aber ſie wurde von den Theologen bekämpft, denn in dieſe Zeit fallen die Apologien des Chriſtenthums, die man dem von England ausgegangenen Deismus entgegenſtellte, und Lorenz Schmidt ſtand noch vereinzelt da, als er mit ſeiner Bibelüberſetzung*) anfing, der Wolfiſchen Philoſophie eine für die Theologie nicht unbedenkliche Anwendung zu geben. Damals war es noch zumeiſt der Gegenſatz von Orthodoxie

*) Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Meſſiä Jeſus, der erſte Theil, worinnen die Geſetze der Iſraelen enthalten ſind, nach einer freien Ueberſetzung, welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und beſtätigt wird. Wertheim. 4. 1735.

und Pietismus, um den ſich die Theologie bewegte, und wenn einzelne Theologen, wie namentlich S. J. Baumgarten, der Wolfiſchen Philoſophie Einfluß auf die Theologie verſtatteten, ſo hatten die, welche das tadelten, nur eine dunkle Ahnung, daß die Orthodoxie dadurch gefährdet werden könne, und ſeufzten ſie mehr nur darüber, daß über der Gelehrſamkeit die Frömmigkeit Noth leiden möchte. Es war aber doch ein ſehr unerquicklicher Zuſtand, in dem ſich die Theologie damals befand. Sie litt noch an den Nachwirkungen des Stoßes, welchen der Pietismus ihr verſetzt hatte. Dieſer hatte ihre Unbefangenheit und Sicherheit erſchüttert, und hatte doch der Theologie kein friſches Leben einzuhauchen vermocht. So fiechten beide, Orthodoxie und Pietismus, und wohl die meiſten Theologen dieſer Zeit beſchlich die Ahnung, daß eine Aenderung in der Theologie bevorſtehe. Doch dem poſitiven Bekenntniß war man bis dahin durchweg treu geblieben.

Wie bald aber wurde das anders in der Zeit, in die Semler's Wirkſamkeit fällt, und wie ganz verändert iſt der Zuſtand der Theologie in den neunziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, in welche der Tod Semler's fällt! Von allen Seiten brachen Stürme über die Orthodoxie herein und bald ſchien es gänzlich mit ihr aus zu ſein.

Zuerſt ſehen wir die Gebildeten unter den Laien ſich von dem Glauben der Kirche abwenden. England und Frankreich, das eine Land mit ſeinem Deismus, das andere mit ſeinem Encyklopädismus,

hatten ſich Einfluß zu verſchaffen gewußt. Der franzöſiſchen Freigeiſterei war vor allem Friedrich der Große mit ſeinem Hofe zugethan, mit dem Deismus war man durch zahlreiche Ueberſetzungen der engliſchen Deiſten bekannt geworden, das aber, was man jetzt Aufklärung nannte, wurde vor allem von dem Miniſterium Friedrich's des Großen begünſtigt. Um dieſe Zeit hörte auch die deutſche Philoſophie auf, ſich den Schein zu geben, als ſei ſie mit dem poſitiven Chriſtenthum einverſtanden. Von der Wolfiſchen Philoſophie war Reimarus ausgegangen, der nach ſeinem Tod in den Wolfenbüttler Fragmenten dem Naturalismus das Wort redete, und nach dem Muſter der engliſchen Kritik die bibliſche Geſchichte angriff. Die Popularphiloſophie, die ſich an die Wolfiſche anreihte, hielt bereits allen Glauben an eine poſitive Offenbarung für Aberglauben, doch ging ſie noch nicht auf einen offenen Bruch mit der chriſtlichen Religion aus, und gedachte ſie mehr durch die Aufklärung, die ſie marktſchreieriſch verkündete, den Glauben an das Chriſtenthum ſachte bei Seite zu ſchieben. Aber ſchon fehlte es nicht an ſolchen, welche auf einen offenen Bruch mit dem Chriſtenthum hinarbeiteten, welche wollten, man ſolle ſich offen von der chriſtlichen Religion und von der Kirche, die auf dieſelbe gebaut war, losſagen und auf Grund der natürlichen Religion, als der einzig wahren, eine neue Gemeinſchaft bilden. Selbſt geheime Bündniſſe ſchloſſen dieſe Naturaliſten zur Erreichung dieſes Zieles. Die Nichtigkeit dieſer Beſtrebungen und die Dürftigkeit der

Weisheit, auf die man ſich jetzt ſo viel zu gut that, erkannte zwar auch in dieſer Zeit Leſſing ſo ſehr, daß er, wenn er hätte die Wahl haben ſollen, es lieber noch mit der Orthodoxie als mit der Aufklärung gehalten hätte. Dieſe verachtete er geradezu, während er ſich eines gewiſſen Reſpektes vor dem Chriſtenthum nicht zu erwehren wußte. Aber es war doch immer nur ſein Kopf, der ſich mit dem Chriſtenthum zu ſchaffen machte, ſein Herz war nie von demſelben berührt, über den Glauben an die Wahrheiten der natürlichen Religion brachte er es nie hinaus und die Zweifel, die er gegen das poſitive Chriſtenthum geltend machte, haben gerade darum tiefer und einſchneidender gewirkt, weil ſie mehr aus der Tiefe hergeholt waren, als die, welche die Aufklärung vorbrachte. Keiner von den Stimmführern dieſer Zeit redete dem poſitiven Chriſtenthum das Wort und ſo kam es, daß es für den, der zu den Gebildeten gezählt ſein wollte, eine ausgemachte Sache war, daß der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung, wie die Theologie eine ſolche bis dahin behauptet hatte, unhaltbar ſei. Die ſ. g. natürliche Religion war es doch allein, der man noch Wahrheit zuerkannte.

Dies war der Stand des Glaubens in den nicht theologiſchen Kreiſen. Wie aber verhielten ſich dazu die Theologen? Für ſie war die ſchlimmſte Zeit angebrochen, weil die ganze Zeitrichtung und Bildung ſich von dem abgewendet hatte, was ſie bisher vertreten hatten, und um ſo übler war ihre Lage, als ſie ſelbſt lange in unvorſichtigſter Weiſe ſich dieſer Rich-

tung hingegeben und nicht gemerkt hatten, daß ihnen dadurch der Boden für ihre Theologie unter den Füßen weggezogen würde. Wir wollen es ihnen nicht anrechnen, daß sie in ihrer Mitte einen Carl Friedr. Bahrdt hatten, denn dessen schämten sie sich selbst; aber das wiegt schwerer, daß sie, wenn wir den Leipziger Theologen und Philosophen Chr. August Crusius († 1775) ausnehmen, der aber bei der ihm eigenthümlichen Philosophie und bei seiner Neigung zur Theosophie nur in einem kleinen Kreise in Ansehen stand, auch nicht einen namhaften Theologen unter sich hatten, der mit voller Gewißheit das ganze unverkümmerte Christenthum vertreten und mit seinem Zeugniß dafür auch wissenschaftliche Achtung sich erworben hätte. Es lassen sich alle namhaften und in Geltung stehenden Theologen dieser Zeit in 2 Klassen eintheilen, von denen die Einen der dem positiven Glauben abgewendeten Richtung zugethan sind und sich dann nur dadurch von einander unterscheiden, daß sie das mehr oder minder offen eingestehen, während die Anderen nur mit größter Schüchternheit den positiven Glauben oder doch Stücke desselben festhalten, dabei aber so viele Zugeständnisse an die moderne Zeitrichtung machen, daß sie sich dadurch um Achtung und Geltung bringen. Die Theologen dieser Richtung werden in ihrer Zeit als solche angesehen, welchen nur der Muth fehlt, aufzugeben, was doch nicht mehr zu halten ist.

In den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war sonach die allgemeine Ueberzeugung

die, daß die Orthodoxie zu Grabe getragen ſei. Wie viel Semler dazu beigetragen, werden wir in Bälde ſehen.

1. Semler's Leben bis zu ſeinem Auftreten in Halle.

Unſeres Semler's Vater, Matthias Nikol. Semler, ſtammte aus einer Thüringiſchen Predigerfamilie und war ſelbſt Prediger: zur Zeit, als unſer Semler geboren wurde, Diakonus in Salfeld. Nach dem Zeugniß des Sohnes war er ein in der Theologie wohl bewanderter Mann, der ſich auch mehr, als ſonſt bei Predigern dieſer Zeit der Fall war, im Leben umgeſehen hatte. Er war eine Zeitlang Feldprediger bei den gothaiſchen Truppen geweſen, hatte als ſolcher einen Winter in Italien zugebracht, und da viel mit katholiſchen Ordensgeiſtlichen verkehrt. „Er hielt gar ſehr, ſagt der Sohn von ihm, auf ein exemplariſches Leben, ob er gleich alle Freuden, die ein Vater, Schwager und geachteter Freund gelegentlich genießen kann, wirklich ſich und den Seinigen gönnte.“ Am 18. December 1725 ward unſer Semler, Johann Salomo, geboren, der jüngſte der Söhne, von denen jedoch damals nur einer noch am Leben war. Der bekannte Generalſuperintendent Salomo Ernſt Cyprian in Gotha war einer der Pathen Semler's. Der Vater hatte mit Bedacht wohlhabende und einflußreiche Männer zu Pathen ſeines Sohnes gewählt, denn er war arm und es lag in der Sitte dieſer

Zeit, auf ſolche Weiſe für die Kinder Fürſorge zu tragen. Im vorliegenden Fall erreichte der Vater ſeinen Zweck freilich nicht, denn die Pathen ſtarben zu früh, als daß ſie hätten namhafte Hilfe leiſten können. Eng und klein, wie das überhaupt bei den Predigern dieſer Zeit ſo war, waren die Verhältniſſe, in denen der junge Semler aufwuchs: trocken, ſpieß-bürgerlich, poeſielos war alles, was ihn umgab. Das ſtimmte entweder ganz mit ſeiner Natur überein oder es beſtimmte mächtig ſeine Natur, denn Trockenheit, Phantaſieloſigkeit, Spießbürgerlichkeit blieben zu allen Zeiten hervorſtechende Züge in dem Charakter Semler's. Hinwiederum hatte aber auch der junge Semler alle die ehrenwerthen Seiten, welche leicht aus ſolchen Verhältniſſen und Umgebungen hervorgehen: er behielt ſein Leben lang einen ſchlichten ſoliden Sinn. Einfachheit im Leben, bürgerliche Rechtſchaffenheit, praktiſche Tüchtigkeit waren ihm zu allen Zeiten eigen, Prunk haßte er. Nach ſeinem eigenen Zeugniß war es die Erziehung im elterlichen Haus, welche dieſen Sinn ihm einflößte, und war es insbeſondere die Mutter, eine verſtändige, ſchlichte, fromme Frau, welche dieſen Sinn in ihm befeſtigte. Er verlor die Mutter, als er etwa 15 Jahre alt war, und nach ihrem Tod wurde vieles anders in dem Haus des Vaters, zum Nachtheil beider, des Vaters und des Sohnes. Es hing das zuſammen mit dem Pietismus, der um dieſe Zeit ſeinen Sitz in Semler's Heimath aufſchlug, wie er das gern an den kleinen Höfen und unter dem niederen Adel that. Auf die

religiöſe Entwicklung Semler's waren die Zuſtände, welche jetzt in Salfeld entſtanden, vom größten Einfluß. Wir verweilen alſo etwas länger bei dieſer Erſcheinung, von der Semler in ſeiner Lebensbeſchreibung ausführlich berichtet. Er mag zwar immerhin die Schattenſeiten des Pietismus ſtark hervorgekehrt haben, doch haben wir Urſache, anzunehmen, daß er treu berichtet hat, und es iſt der Mühe werth, ſeinen Bericht zu hören.

Mit dem Auftreten eines gewiſſen Lindner's begann der Pietismus im Salfeldiſchen eine Rolle zu ſpielen. Dieſer Lindner, ein aus den kaiſerl. öſterreichiſchen Staaten entlaſſener Prediger, wurde, den nähern Hergang weiß uns Semler ſelbſt nicht anzugeben, herzogl. Hofprediger, Beichtvater und Superintendent und rückte damit in die Stelle ein, welche dem Vater unſers Semler's gebührt hätte und ihm nachmals erſt in ſeinem ſiebenzigſten Jahre zu Theil wurde. Ein anderer Mann gleicher Richtung, Muthmann, „auch einer wegen des Evangelii, wie es hieß, aus Schleſien vertriebener Geiſtlicher", wurde Hofdiakonus. Unter dieſen Männern war es insbeſondere Lindner, welcher bald den Herzog Chriſtian Ernſt, ſeine Gemahlin, den ganzen Hof beherrſchte. Lindnern ſchildert uns Semler als einen Mann, „der ein gleichſam erbliches Talent von Suade und nicht übelanſtehender Lebhaftigkeit hatte, ein Talent zu reden, zu deklamiren, das gelehrte Leute nicht eben anzuwenden pflegen, weil ſie dieſen Beiſtand nicht gern vorzüglich brauchen" (I, 29.), dem es aber an Ge-

lehrſamkeit gebrach. Durch ſeinen Einfluß wurde ein alter, aber Lindnern an Gelehrſamkeit und Schulbildung weit überlegener Mann emeritirt, angeblich wegen ſeines hohen Alters, in Wahrheit, weil er dem Superintendenten als Ephorus zu wenig zu Willen war, und wurden mehrere pietiſtiſche Prediger ins Salfeldiſche gezogen. Es wurden zugleich neue Einrichtungen getroffen, alle Sonntage beſondere Erbauungs- oder Wiederholungsſtunden, die auf dem herzoglichen Schloß ſo lange gehalten wurden, als ihn die herrſchaftliche Caroſſe nach 4 Uhr abholen konnte. Nicht aber, fügt Semler ſehr bezeichnend hinzu, in der Schloßkirche wurden dieſe Erbauungsſtunden gehalten, ſondern in dem herzoglichen Speiſeſaal, obgleich dieſer alle Sonntage dazu erſt eingerichtet und aus der unmittelbar daran ſtoßenden Schloßkirche die Stühle, Bänke ꝛc. hereingeſchleppt werden mußten. Die Verſammlungen waren ſo beſucht, daß, wer Platz finden wollte, ſchon gegen 5 Uhr da ſein mußte. Ueber dem Gedanken, daß alle vor dem Herrn gleich ſeien, vergaß man indeß doch nicht die Rangordnung: „oben in der Mitte ſaß der Proponent oder Herr Lindner, auf den beiden Seiten der Hof, mitten an waren viele Bänke für andere Perſonen, ſchlechtere blieben ſtehen!“ (I, 33.)

So war der Pietismus in Salfeld etablirt. Er ſollte bald auch im Hauſe des Vaters von Semler eine traurige Rolle ſpielen. Unſeres Semler's um vieles älterer Bruder hatte ſeine akademiſchen Jahre in Jena beendet und wohnte eine Zeitlang im Haus

des Vaters. Er war in Jena Pietiſt geworden, aber nicht zum Frieden gekommen. „So leicht es vielen Brüdern wurde, erzählt Semler, den Tag, die Stunde der Verſiegelung anzugeben, von da an ſie nun in lauter geiſtlicher, himmliſcher Fröhlichkeit zu leben alle Urſache hatten, und in den Rang der Kinder Gottes, die zum Durchbruch gekommen waren, ſogleich erhoben wurden, ſo wenig konnte mein Bruder dieſe Nachahmung und geiſtliche Lüge ſich verzeihen, es traf nichts bei ihm ein, von alle dem, was andere alſo leicht und unzähligemale daher redeten. Er gerieth alſo über die Größe ſeiner Sünden, die ihn allein daran hinderten, in eine ungemeſſene Traurigkeit; er betete nicht nur, er winſelte halbe Nächte vor dem Heilande und es fand ſich keine Veränderung in ſeinem Bewußtſein ꝛc.“ (I, 49.) Dieſer Sohn wurde das Unglück der Familie, vergebens bemühten ſich der Bruder, die Mutter und der Vater um ihn, der letztere freilich ſchüchtern: „er mußte ſich in Acht nehmen, denn der ganze Hof war für dieſe Parthei.“ (ibid.)

Das war eben die Zeit, in der die Mutter ſtarb. Und nun näherte ſich der Vater ſelbſt dem Pietismus und empfahl ihn dem Sohn. Es wirft dieſer Umſchlag des Vaters kein gutes Licht auf denſelben und mußte nothwendig auch auf den Sohn einen üblen Eindruck machen. Der Sohn erzählt (I, 51.): „nach dem Tod meiner Mutter hat ſich auch die Denkungsart meines Vaters nach und nach merklich geändert. Ich weiß es nicht, ob die Vor-

ſtellung, daß ich bald auf die Univerſität gehen müßte, und Unterſtützung von Stipendiis oder vom Superintendent bei Hof nöthig hätte, nach und nach den Grund zu einer Denkungsart mit legte, die ganz der vorigen entgegen war? Oder ob die Veränderung des Hauſes, das keine ſo kluge Wirthin mehr hatte, und alſo mehr Aufwand ihm ſichtbar wurde, dazu half." Genug, als das neue Pfarrhaus eingeweiht wurde, merkte der Sohn „am erſten mehr neuen Dialekt als der Vater ſonſt einzumiſchen pflegte". Bald wurde er von dieſem auch ermahnt, die „Herzens- oder Privat-Erbauungsſtunden" des neuen Rektors Ritz zu beſuchen. Er ſollte ſich auch bekehren laſſen, denn es hieß, „der Hof ſei gar nicht gleichgiltig, daß ein Sohn des Archidiakonus unbekehrt ſein und bleiben wolle und durch das Beiſpiel ſo viel andere Schüler immer mehr verderben helfe." Unſer Semler ſträubte ſich mit geſundem Sinn gegen dieſe Anmuthungen, und übergab ſeinem Vater einen lateiniſchen Aufſatz, „darin er ſeinen ſchuldigen Gehorſam und jene glückliche Zeit anführte, da er des Vaters Wohlgefallen verdient hätte, daß er in den Umſtänden ſeines Bruders wenig Motive finde zu einer eben ſo unrichtigen Gemüthsfaſſung, daß er an den ſo ſehr gelobten Schülern theils wirkliche moraliſche Unordnungen ſähe, folglich man mit der äußerlichen Heuchelei zufrieden wäre, und das könnte unmöglich eine Kraft der Gottſeligkeit heißen; theils wären die meiſten Schüler Ignoranten und liebten eine ſolche Stundenarbeit, weil ſie viel leichter wäre, als ſich im Studiren ſelbſt an-

greifen." (I, 58.) Aber die Vorſtellung half nichts, der Vater blieb bei ſeinem Wunſch und der Sohn fügte ſich. Er beſuchte die Erbauungsſtunden und bald wurde ihm die Ehre zu Theil, mit vier oder fünf der frommſten Schüler zu dem Herzog berufen zu werden, der mit ihnen über den Zuſtand ihres Herzens redete und ſie endlich nach der Reihe niederknien und in ſeiner Gegenwart beten hieß. Man muß Semlern das Zeugniß geben, daß er guten Willen zeigte, mit der Frömmigkeit, zu der er ſich zunächſt nur dem Vater zu lieb bequemt hatte, Ernſt zu machen. „Er konnte nach und nach ſein Urtheil wirklich ſelbſt verwerfen als natürliche ſündliche Feindſchaft gegen Gott, er willigte wirklich in allem Ernſt in alle Schritte und Tritte der neuen Frömmigkeit." (I, 60.) Aber er brachte es nicht weit. Er ſuchte mit allem Ernſt die ſ. g. Verſiegelung und die Gewißheit, daß er ein Kind Gottes ſei. Kein Winkel im Hauſe war übrig, wo er nicht, um gewiß allein und unbemerkt zu ſein, oft gekniet und viele Thränen geweint hatte, Gott möge ihn dieſer großen Gnade würdigen, allein es fehlte ihm das, was jene Glauben nannten. Er blieb unter dem Geſetz, in einem geſetzlichen Zuſtand, wie es hieß. (I, 61.)

Es kam die Zeit herbei, da Semler die Univerſität beziehen ſollte. Wir müſſen die geiſtliche Vorbereitung, die ihm für ſeinen Beruf zu Theil wurde, beklagen. Ein häßliches pietiſtiſches Treiben hatte ſich unter ſeinen Augen entfaltet, er war voll Vorurtheil gegen die geweſen, welche der ſo gearteten Frömmig-

keit ſich ergaben, er hatte traurige Beweiſe von der Wirkung eines ſolchen Pietismus geſammelt, er wußte, daß viele dieſer Frommen Heuchler waren und aus ſchlechten äußeren Motiven ſich den Pietiſten anſchloſſen. Und dennoch hatten äußere Umſtände ihn vermocht, die gleichen Wege zu gehen, wider Neigung und Ueberzeugung zwang er ſich dazu, an ſeinem eigenen Urtheil machte er ſich gefliſſentlich irre, um doch ohne Heuchelei dieſen Weg gehen zu können. Wir dürfen uns wundern, daß die Folgen dieſes unnatürlichen Zuſtandes für ihn nicht bedenklicher wurden.

Beſſer vorbereitet in wiſſenſchaftlicher Beziehung bezog Semler die Univerſität. Zwar war der Unterricht, den er in den letzten Jahren erhalten hatte, ein ungenügender geweſen, denn es war bei der Wahl der Lehrer mehr auf Frömmigkeit als auf Wiſſen Rückſicht genommen worden, aber er hatte bei den früheren Lehrern einen guten Grund gelegt und was der Unterricht in den letzten Jahren vermiſſen ließ, erſetzte er durch ſeinen Fleiß: denn ſchon jetzt war in ihm der Heißhunger nach Wiſſen erwacht, der ihn ſein ganzes Leben hindurch begleitete. Die Univerſität, die Semler bezog, war Halle. Da iſt es merkwürdig, in Semler's Lebensbeſchreibung zu leſen, wie er von dem Pietismus zurückkam in dem Maß, als ſeine Leidenſchaft zu den Studien zunahm. Erzählt er aus der erſten Zeit noch viel von ſeinem geiſtlichen Zuſtande, ſo iſt zuletzt nur noch von Bibliotheken, Büchern, Studien und gelehrten Arbeiten

die Rede. Im Herbſt 1743 ging er nach Halle, und nahm zuerſt ſeine Wohnung im Waiſenhaus. Er ſchloß ſich ſogleich an einen Kreis pietiſtiſcher Studenten an, von denen er einige von Salfeld her kannte. Freilich wurde er da nur erſt „als ein Katechumenus angeſehen, er gehörte noch nicht ſo recht in die Reihe der Vollkommenen, aber ein jeder liebte ihn recht ſehr und ſuchte ihn völlig dem Heilande, wie es hieß, zu gewinnen". Als er bald darauf eine andere Wohnung bezog, kam er auch mit Herrnhutern in Berührung, welche übrigens damals bereits mit den Pietiſten geſpannt waren. Von drei Brüdern Woltersdorf näherte ſich ihm beſonders der eine, dieſer hatte große Freude, als er entdeckte, daß Semler herrnhutiſche Lieder konnte und herrnhutiſche Melodien zu ſpielen wußte. Er ſei dem Heiland ſchon ſehr nahe, meinte er, und bald hieß es, „nichts, gar nichts hindere ihn noch, als das unſelige Studiren, er ſolle es wegwerfen, der Heiland könne beſſer lehren als Menſchen". Darum, ſagte Woltersdorf von ſich, gehe er auch nicht in Kollegia und genöſſe dafür unausſprechliche Seelenruhe und Unterricht des Heilands. (I, 79.) Semler's Freund, Krauſe, ein mondſüchtiger Student, der von Salfeld mit ihm gekommen war und als der ältere die Hut über ihn üben ſollte, war der gleichen Meinung und half dazu, „ihn vollends zur Uebergabe zu bringen": aber die beiden Freunde brachten es doch nicht weiter, als daß unſer Semler mehr und mehr in Unruhe gerieth und mit ſich ſelbſt zerfiel, ſo daß er einſt

wünſchte, „er möchte doch dieſer Klumpen Eis, dieſes Stück Holz ſein“. Geraume Zeit blieb er in dieſem ſchwankenden unruhigen Zuſtand. Zwiſchen Gelehrſamkeit und Frömmigkeit ſchwankte er jetzt, denn daß beides nicht mit einander vereinbar ſei, das hatten ihm ſeine frommen Freunde nahe genug gelegt. So war er einmal voll Fröhlichkeit, als er einige lateiniſche Bücher zu kaufen Gelegenheit fand, und ſeine alte Neigung zu humanioribus kam wieder zur Kraft, aber ſein Freund beantwortete ſeine Fröhlichkeit mit der Ermahnung, er möge für ſein Herz beſſer wachen. Da war es mit ſeiner Fröhlichkeit aus, am liebſten hätte er die Bücher dem Händler zurückgebracht, aber er meinte, zur Strafe für ſeine Sünden müſſe er ſie behalten. (I, 82.) Allmälig überwand ſeine Liebe zu den Studien dieſe Skrupel, er konnte es nun nicht mehr leiden, „wenn jemand ſeine Seelſorge ſo übel vertheilte, daß er deshalb nicht fleißig ſtudiren wollte.“ (I, 85.) Allmälig änderte ſich auch der Kreis ſeiner Bekannten; von den alten Brüdern waren einige abgegangen, „von nun an herrſchte keine ſolche Mikrologie mehr, man zwang einander nicht nach der Ordnung zum Herzensgeſpräch oder zum Gebet nach der Reihe; man ſchätzte auch die Gelehrſamkeit viel mehr.“ (I, 89.) Freilich kam jetzt Beſuch aus Salfeld, Lindner mit Herrn von Bogatzky, und Semler bekam da viel „in dem alten Ton zu hören“. Der Letztere „redete ſehr kenntlich wider Baumgarten's Kollegia, ſie ſollten ſich hüten vor der kalten Subtilität, ſollten da-

gegen die Kollegia behalten, wo Saft und Kraft wäre". Lindner aber redete noch ſtärker und ſagte Semlern beſonders ernſtlich, daß er ja nicht über den Herrn Chriſtus hinausſtudiren ſolle. (I, 90.) Aber Semler's pietiſtiſche Periode war bereits vorbei und ſolche Winke fruchteten nicht mehr. Fortan erzählt er uns faſt nur von ſeinen Studien und dem Gang, den er darin eingeſchlagen. Für ihn entſcheidend war, daß er im zweiten Winter Kollegia bei S. J. Baumgarten hörte. (I, 95.) Dieſer Theologe feſſelte ihn vom erſten Augenblick an, bald widmete er ihm eine unbegrenzte Verehrung, und ſo groß wurde ſeine Anhänglichkeit an Baumgarten, daß er unvermerkt ſogar deſſen Schriftzüge ſich aneignete. Sein Hang zu den humanioribus ſchien abzunehmen, „Theologie wurde ihm mehr und was Größeres." (I, 96.) Doch wurde dieſe Annäherung an die Theologie für ihn eine neue Quelle der Unruhe. Er erſchrack über die Größe des Wiſſens, das er ſich zumuthen ſollte, und kam darum immer wieder zu den humanioribus zurück. „Er dachte im Ernſt und mit einer Art von Unmuth über ſeine Untauglichkeit zu der ungemeſſenen theologiſchen Gelehrſamkeit, nur ein guter Konrektor in Salfeld zu werden." (I, 107.) Seine Studien trieb übrigens Semler, ſo weit wir aus ſeiner Lebensbeſchreibung zu ſehen vermögen, in der wüſten Weiſe, die ihm ſein Lebenlang eigen geblieben iſt. Was ihm unter die Hände kam, das las er, und es kam ihm viel unter die Hände, denn Bibliotheken waren ſein liebſter Aufenthalt und mit dem Bücher-

auktionarius verkehrte er lebhaft. Sich eine genaue Bücherkenntniß zu verſchaffen, darauf legte er es vor allem an, und wir werden wohl nicht irren, wenn wir annehmen, daß das Streben, ja die Leidenſchaft nach Gelehrſamkeit allmälig ſeine Seele ſo füllte, daß die anderen Intereſſen dadurch zurückgedrängt wurden. Semler wurde zwar durchaus nicht unfromm, aber nachdem er einmal vom Pietismus, der ihm nur äußerlich aufgedrängt worden, losgekommen war, finden wir nicht, daß die eigentlich inneren Fragen der Theologie ihn viel beſchäftigten, nur die gelehrte Seite der Theologie war es, in der er lebte. Wir finden nur kurze Andeutungen über ſeine Auffaſſung der Theologie. „Ich hatte, ſagt er einmal, ſchon einige Einfälle von dem Unterſchied der Theologie und der Religion.“ Ein andermal: „ich lernte doch auch immer beſſer und genauer den großen Unterſchied der Theologie als bloßen Anfang von Gelehrſamkeit für Menſchen, die zu einer im Staat ausgemachten Klaſſe gehören wollten und einen großen äußerlichen Endzweck befördern ſollten, von der Religion, die allen Chriſten um ihrer eigenen Wohlfahrt willen gemein ſein müſſe oder könne; und manche Unterredung, die Baumgarten bei Tiſche zuweilen recht bedächtig anfing, beſtätigte mich in meinem eigenen, ſehr gewagten Urtheile.“ (I, 108.) Auch darüber ſagt uns Semler nichts Deutliches, ob die halliſchen Profeſſoren Einfluß auf ſeine theologiſchen Ueberzeugungen hatten. Gelegentlich erwähnt er zwar aller damals in Halle lehrender Theologen. Joachim Lange lebte

noch, als Semler nach Halle kam, und dieſer beſuchte ihn ſogleich mit ſeinen Freunden, er berichtet aber nur von ihm, daß Lange ihnen Exemplare ſeiner œconomia salutis angeboten habe, mit dem Bemerken, daß er darüber leſen werde, „wenn die Studenten ihm die subsellia nicht wieder leer ließen" (I, 76.); ſo wie daß er ſie vor dem pruritu scribendi gewarnt habe. Semler ſcheint aber nichts bei ihm gehört zu haben und Lange ſtarb noch in demſelben Jahr. Rühmend erwähnt er des alten Chriſt. Bened. Michaelis, des Vaters von Joh. Dav. Michaelis, von dem er ſagt: „ſein Vortrag, ſo alt der Mann wurde, blieb immer munter und lebhaft, zumal in Vergleichung anderer Sprachen mit dem Hebräiſchen oder Arabiſchen." (I, 87.) Um ſo ungünſtiger iſt ſein Urtheil über Callenberg. „Die Callenbergiſchen Vorleſungen, ſagt er, konnten kaum den ganz kleinen Anfängern nützen, theils weil er nur wenige Stunden las, theils weil es alles nur ein aufgeſchriebener magerer Inhalt war. Sogar die hebräiſche Bibel hatte er durchſchoſſen und die lateiniſche Ueberſetzung gegenüber geſchrieben. — Ueber das Griechiſche leiſtete er gar nichts, als was in Wolf's curis ſtand, davon er auch niemalen im Urtheil abwich." (I, 87.) Auch von einem Collegium, das er bei dem eben von ſeiner Reiſe zurückgekehrten Miſſionarius Schulze hörte, ſagt er: „wir lernten nicht viel." Mit Auszeichnung nennt er dagegen den ehrwürdigen Knapp, bei dem er viele Kollegien hörte. Er ſagt einmal von ihm, er hätte ihn beinahe als einen Heiligen der vorigen Zeit ver-

ehrt (II, 6.), ein andermal, er „danke ihm ſehr viel von moraliſcher Gleichheit des Gemüths und Rechtſchaffenheit". (I, 76.) Bald aber geſteht er jedoch, daß wenn auch die Liebe zu Knapp nicht abgenommen, Baumgarten ihm doch mehr zugeſagt habe. Von Einfluß auf ſeine theologiſchen Ueberzeugungen ſcheint auch Knapp nicht geweſen zu ſein. Baumgarten iſt freilich bald ſein verehrteſter Lehrer geworden, aber auch bei Baumgarten hat ihn mehr deſſen ausgebreitete Gelehrſamkeit angezogen und nicht einmal die Baumgarten eigene Wolfiſche Methode hat er ſich angeeignet, in ſeiner theologiſchen Ueberzeugung aber hat er, ſo viel wir ſehen können, auch durch ihn ſich nicht beſtimmen laſſen, und konnte es auch nicht wohl, weil, wie Semler wenigſtens bald bemerkt zu haben glaubte, Baumgarten mit ſeinen theologiſchen Anſichten nicht ganz offen herausging. Seine theologiſchen Ueberzeugungen gewann wohl Semler mehr auf eigenem Wege, war aber hocherfreut, wenn er wahrzunehmen glaubte, daß Baumgarten ſie billige oder theile. So erzählt er mit Behagen von einer Abendgeſellſchaft bei Baumgarten, an der „der berühmte Voltaire" und „der Kanzler von Wolf" Theil genommen. „Baumgarten, berichtet er, nahm damalen die Parthei eines gelehrten engländiſchen Deiſten; und nun war es für den, der es verſtund, denn es wurde, um der übrigen Tiſchgeſellſchaft willen, lateiniſch geredet, ein inniges Vergnügen, zu ſehen, wie die ganz gemeine Theologie ſo gewaltig verlor, ohne daß auch die chriſtliche Religion dabei zu kurz kam. Alle theolo-

giſche techniſche Kunſt wurde in ihren rechten Platz gewieſen; daß ſie dem Chriſten keineswegs wichtig ſei; daß ſie dem gelehrten Stande ſchon an ſich ſelbſt, und nach ihrer Abſicht und der Geſchichte nach, als beſonder Eigenthum gehöret; keineswegs aber die allgemeinen Grundſätze der Religion ausmache oder göttliche ſeligmachende Belehrungen beſſer enthalte." Semler ſchließt an dieſe Erzählung die Bemerkung: „ſo wenig Baumgarten dieſe Beobachtung in ſeinen Schriften und Vorleſungen jemalen deutlich vorgetragen und auseinandergeſetzt hat, ſo tief faßte ich ſie und machte für mich alle mögliche Application." (I, 108.)

Wann Semler eigentlich aufgehört hat Student zu ſein, das ſagt er uns nicht, denn wir werden nicht annehmen dürfen, daß er bis zum Jahr 1750, wo er Halle verließ, nachdem er zuvor ſein Magiſter-Examen gemacht und disputirt hatte, eigentlicher Student geweſen ſei. Vielmehr ſcheint es, daß er in den letzten Jahren ſich wohl nur in Halle aufhielt, um ſich da ſein Brod zu verdienen, und nur an dem Seminar Baumgarten's ſcheint er Theil genommen zu haben. Es fallen ſchon eine Reihe kleiner Schriften meiſt kritiſch-philologiſchen Inhalts in dieſe letzten Jahre. Den Schluß macht eine Schrift gegen den Engländer Whiſton, vindiciæ plurium præcipuarum lectionum codicis græci N. T. (1750. 4.), die er zum Behuf ſeiner theologiſchen Disputation drucken ließ.

Ueber die jetzt folgende Zeit, bis dahin, wo

Semler als Professor wieder nach Halle zurückkehrte, können wir uns kurz fassen, denn dieser Lebensabschnitt ist für uns von geringerem Interesse. Semler wirkte in dieser Zeit nicht als Theologe und berichtet uns aus dieser Zeit wenig von dem, was seinen theologischen Entwicklungsgang angeht. Nur von einer Seite ist uns auch der Bericht über diese Zeit von Interesse: er zeigt uns, wie eng und klein die Verhältnisse waren, in denen Semler seine ersten Mannesjahre zubrachte und wie prosaisch und spießbürgerlich sich Semler in diese Zustände hinein fand.

Die Konrektorstelle in Salfeld, damals das Ziel seiner Wünsche, wußte er sich nicht zu verschaffen, er nahm vorlieb mit der Stelle eines Redakteurs der Koburgischen Staats- und gelehrten Zeitung in Koburg und dem Titel eines professor extraordinarius. Aber nur kurze Zeit, nur ohngefähr ein Jahr, verblieb er in dieser Stellung. Professor Schwarz in Altdorf war gestorben und hatte ihn zu seinem Nachfolger empfohlen. Er erhielt die Vokation dahin als Professor der Geschichte, nachdem er sich zuvor den gnädigen Herren in Nürnberg vorgestellt hatte. Am 21. October 1751 langte er in Altdorf an. Er brachte eine junge Frau mit. Wie er zu ihr gekommen, erzählt er uns in seiner Lebensbeschreibung ausführlich. Es ging spießbürgerlich genug her dabei und die schwerfällige Weise, in der Semler erzählt, erhöht den prosaischen Eindruck, den die Erzählung auf uns macht. So wie er haben sich wohl auch in dieser Zeit wenige ausgedrückt,

„Sie verlor ſehr bald die bisherige Schüchternheit und gab den Augen eine angenehme Oeffnung“ (I, 149.), ſo beſchreibt uns Semler das Benehmen des jungen Mädchens, als ſie ihm das Jawort gab. Semler verlebte darauf in Altdorf ein ſtilles und fröhliches Jahr. Es war die ſchönſte Zeit ſeines Lebens. Er iſt darum voll vom Lob der Univerſität. „Ich habe, ſagt er, weder vor- noch nachher einen Ort kennen lernen, der ſo viel ungeſtörtes großes Vergnügen für Gelehrte gewährt hätte. Die ganz beſondere Achtung, welche die Großen von Nürnberg den Profeſſoren und Gelehrten gönnten, deren gute Schüler ſie gemeiniglich geweſen ſind, iſt ſo groß, daß ſie den Profeſſoren in ihrem Staat überall ein großes Anſehen dadurch ſchaffen. Daß der Ort klein iſt, befördert dieſe ſtete Fröhlichkeit der Gelehrten; es ſind keine großen Laſter da, keine großen nachtheiligen Umänderungen zu fürchten. Die Anzahl der Studirenden iſt nicht groß; aber es wird deswegen nichts von dem Aufwand, der dahin beſtimmt iſt, abgekürzet, vielmehr noch manche neue Zulage bewilliget; daher fehlet auch hier nichts, was zur ernſtlichen Gelehrſamkeit gehört. Der botaniſche Garten, das laboratorium chymicum, theatrum anatomicum, das ganze ſchöne Collegium wird auf öffentliche Koſten gehalten. Manche Vornehme haben dieſe und jene beſondere Seltenheit geſchafft. Man brauchte keinen großen Aufwand; es war alles wohlfeil ꝛc.“ (I, 165.) Semler, dem es in Altdorf ſo wohl ward, erſchrack daher wahrhaft, als er ſchon nach Ablauf eines halben Jahres (am 10. April 1752)

eine Vokation als Profeſſor der Theologie nach Halle erhielt. Er ſchwankte lange, ob er ſie annehmen ſolle. Es fiel ihm der große Abſtand ſeiner gegen Baumgarten auf die Seele, er ſagte ſich, daß ſeine bisherigen Studien von der Theologie ziemlich entlegen geweſen, er verſprach ſich wenig von dem Verhältniß zu den Profeſſoren der theologiſchen und philoſophiſchen Fakultät, zumal er wußte, daß in Halle andere auf dieſe Stellung ſich Rechnung gemacht hatten. Am meiſten peinigte ihn die Frage über die Stellung, die er als Theologe in Halle einnehmen ſollte, denn ſchon war er dahin gekommen, einzuſehen, er könne mit keiner der beiden Partheien in Halle gehen, nicht mit der pietiſtiſchen, aber auch nicht ganz mit der neuen ſcientifiſchen, wie er die von Baumgarten repräſentirte Richtung nennt, vor dem Gedanken aber, einen neuen Weg einzuſchlagen, erſchrack er. (I, 181.) Wir wollen ihn darüber ſelbſt hören: „Zuerſt, ſagt er in ſeiner Lebensbeſchreibung (II, 2.), muß ich meine Leſer an die moraliſche Lage erinnern, in der ich wirklich nach Halle gekommen bin, viel zu voll von Vorſtellungen über die Wichtigkeit der ſo genannten Theologie; viel zu eingenommen von meiner Unwürdigkeit, ich mochte mich anſehen als einen chriſtlichen Lehrer, der gern des Wohlgefallens Gottes ſelbſt gewiß ſein wollte, mich berechnen gegen die erſtaunliche Gelehrſamkeit des D. Baumgarten; oder auf die äußerliche ſehr unfröhliche Lage ſehen, in der ich war. In aller dieſer Abſicht forderte ich in meinem viel zu ernſt-

lichen Urtheil ſo viel, daß ich aus einer innerlichen Unluſt und Niedergeſchlagenheit faſt gar nicht wieder herauskam. So gewiß ich Heuchelei und bloße andächtige Mode kannte und geradehin verachtete, ſo wenig beruhigte mich dieſe noch ſo richtige Erfahrung; denn es gab auch, wie ich davon eben ſo gewiß war, ungeheuchelte chriſtliche Frömmigkeit; ich ſah Beiſpiele davon und ſchätzte ſie innigſt; wenn ich auch Fehler kannte, ſo hatten ſie für mich gleichſam eine liebenswürdige Beſchaffenheit, daß ich faſt zweifelte, ob es der Mühe werth ſei, ſich vor ſolchen Fehlern zu hüten. Alle dieſe vorlaufende Geneigtheit zu einer recht kenntlichen Geringſchätzung meiner ſelbſt half mir darum faſt gar nichts, weil ich wider die Meinung und Abſicht der übrigen Mitglieder der Fakultät hieher kommen war; und mit dieſen ſtunden die angeſehenſten, auch von mir geſchätzten Perſonen in einem ſolchen Zuſammenhange, daß ich ſchwerlich in die Vertraulichkeit kommen konnte, die ich mir ſelbſt wünſchete. Hiezu kam die gar nicht unbekannte Ungleichheit der Urtheile über den Werth der (menſchlichen) Gelehrſamkeit, deren zu große Liebe eben den D. Baumgarten gleichſam von dem vorigen richtigen Weg des praktiſchen Chriſtenthums nach und nach abgebracht haben ſollte. Und gerade ſeine Bemühungen, mich hieher zu bekommen, wurden für einen recht kenntlichen Beweis angeſehen, daß er mich eben dazu beſtimmt habe, noch einen Gehülfen in dieſer kalten und geiſtloſen Beſchäftigung, wodurch angehende Lehrer ſehr weit abgeführt würden, an

mir zu haben; der das Gute, wie man zu reden pflegte, oder die Kraft des Chriſtenthums ſelbſt noch nicht lebendig erkannt habe, alſo in dieſer ungeiſtlichen Gelehrſamkeit freilich deſto mehr ſo weit gehen würde, als er nur könnte. Ich muß es ausdrücklich ſagen, man that mir gewiß faſt eben ſo ſehr Unrecht hierin, als dem vortrefflichen Baumgarten. Er ſetzte die Kraft oder den wahren Charakter des Chriſtenthums in die innere Bildung der Seele, wodurch in der That die gemeine Unordnung der Affekten und die moraliſche Rauhigkeit und Härte gegen andere, wenn ich ſo reden darf, ganz aufgehoben wird; daß der Chriſt, ohne äußerliches Geräuſch, in der größten Bereitwilligkeit und Thätigkeit iſt, Gutes an andern Menſchen zu thun aus dankvollem Wunſch gegen Gott und gegen ſeine geiſtliche wohlthätige Gewalt über unſere innere Wohlfahrt. Dagegen hatten ſich viele eine äußerliche fromme routine angewöhnt, wenn ich es ſo nennen darf, als ich es anſahe; wer hierin nicht auch geradehin einwilligte und ihnen ſchon den Vorzug zugeſtund, der wurde für entfremdet angeſehen von dem Leben, das aus Gott iſt. Wer hingegen viele, auch wohl feſtgeſetzte Zeit und Stunden dazu ordentlich anwendete, über die Bekehrung zu reden oder reden zu hören; wer beſondere Lieder (deren gleichſam neuen Charakter ich nicht nur auch kannte, ſondern auch innigſt, ja mit heimlicher Wehmuth liebte) oft ſang oder gegen andere auszeichnete, die gleichſam Beobachter waren; wer noch dazu nicht ſeufzte oder klagte über ſehr viele Perſonen, die nicht

in den bisherigen frommen Zirkel eintraten: der hieß noch unwiedergeboren und war ausgeſchloſſen aus der (ſelbſt gewählten) Anzahl der Kinder Gottes. Es mochte nun noch ſo viel wirklich Gutes und Würdiges in dieſer frommen äußerlichen Ordnung Statt finden: ſo konnte doch ein Profeſſor, ein öffentlicher akademiſcher Lehrer, nicht blos ein Prediger oder erbaulicher Lehrer ſein. Baumgarten kannte alſo die verſchiedene Beſtimmung ſeines Berufes zu gut, wenn er auch im Anfang vieles nachgegeben hat und immer vieles noch ſo billig und liebreich beurtheilete: als daß er ſelbſt ebenfalls eine äußerliche fromme Eintheilung der Zeit hätte zu ſeinem Berufe machen können; dieweil es ſo wenig an Predigern fehlte, die, wie ich ſelbſt manche dafür erkannte, ſehr ernſtlich auf eine chriſtliche oder geiſtliche Beſſerung der Studioſorum viel Zeit verwendeten; als wenig auf dem Waiſenhaus ein Mangel war an ſolchen äußerlichen, täglichen, ordentlichen Gelegenheiten, die für die große Lage dieſer ruhmwürdigen großen Anſtalt in der That auch ein ebenfalls ganz unentbehrliches Mittel ausmachen mußten. Noch urtheile ich völlig eben ſo; ein ſolcher Geiſt gehört durchaus mit in die unaufhörlichen feſten Triebfedern einer ſo großen Anſtalt. Allein deswegen war nun doch nicht nöthig, daß auch Baumgarten vornemlich erbauliche Vorleſungen halten mußte; und noch weniger hatte man Recht, ihn ſo zu beurtheilen, daß er im Guten zurückgekommen und lau worden ſei; weil er den Wachsthum der theologiſchen Gelehrſamkeit eben ſo eifrig zu be-

fördern ſuchte, als andere entweder die bloße Frömmigkeit zu erleichtern ſuchten oder doch gelehrten und erbaulichen beweglichen Unterricht zugleich verbinden wollten, und die Beurtheilung des Eingangs oder Erfolges nach der äußerlichen Ordnung und künſtlich ſichtbaren Aufführung vorzunehmen für gut hielten. So ausgemacht es alſo ſchien, was die größere Parthei betraf, daß ich ein ſteter unbiegſamer Anhänger des D. Baumgarten ſein würde: ſo wenig hatte ich auch Hoffnung, das liebreiche, mir zur Aufmunterung ſo nöthige Zutrauen bei jener ſehr großen Parthei zu gewinnen.“ So kannte alſo Semler recht wohl den Boden, auf den er verſetzt werden ſollte. Darum wollte er den Ruf nach Halle auch erſt ablehnen, nahm ihn ſchließlich aber doch an.

2. Semler's Wirkſamkeit in Halle bis zum Jahre 1779.

Sehr gedrückt war die Stimmung, in der er in Halle anlangte. Er war noch ganz im Unklaren, welche Stellung er einnehmen ſolle. „Welchen Weg ſollte ich nun ergreifen, ſagt er? Es mit machen, mit der einen oder andern Parthei? Das war mir gleichſam unmöglich gemacht worden durch mein vieles Leſen und meine geſammelten Bemerkungen; ich möchte ſagen, durch mein individuelles Studiren. Einen neuen Weg ſollte ich etwa gehen? welche unüberwindliche Schwierigkeiten, welche undankbare Arbeiten ſollte ich mir zum Zweck ſetzen!“ (I, 182.)

Er wußte aber auch in der That nicht, welches der neue Weg ſein ſollte, den er zu gehen hätte. Nur Unbeſtimmtes ſchwebte ihm vor: nur wie eine Ahnung ging es ihm auf, daß er von dem alten Geleis werde abbiegen müſſen. Nur in ganz allgemeinen Umriſſen finden wir da den Gedanken bei ihm vor, der ſpäter ſein Leitſtern wurde, der, daß die theologiſche Gelehrſamkeit, die Theorien und Syſteme nichts mit der Religion als ſolcher zu ſchaffen hätten, und daß man zwiſchen dieſer und jenen ſcheiden müſſe. Er ſchildert uns ſeine Stimmung in der Frage: „ſollten unter ſo vielen Zeitgenoſſen nicht manche ſein, die ſich in einer ähnlichen Erfahrung zuweilen gefunden haben, wenn ſie dem gleichſam reißenden Strome neuer Entdeckungen, auch nur in der Philologie, zuſahen und fürchten mußten, bald werde er auch ſie mit ſich führen, ſo feſt ſie ſich auch an theologiſche alte Ordnung und verjährte Theorie oder Demonſtration anhalten wollten?“ (II, 6.) Täuſchte ſich Semler aber nicht ſelbſt, ſo wäre es doch nur auf ſeine Collegen angekommen, und er hätte eine andere Richtung eingeſchlagen, als die er nun verfolgte. Allein es kam in Halle ſo, wie Semler gefürchtet hatte. Er wurde von den Kollegen mißtrauiſch aufgenommen und fühlte ſich dadurch zurückgeſtoßen und gekränkt. Es trat eine gegenſeitige Entfremdung ein, die ſich nicht wieder aufheben laſſen wollte, es blieb eine ſehr merkliche Zurückhaltung, wenn ſie in der Fakultät zuſammenkamen oder wenn er jemand beſuchte. Und das war, wie Semler wenigſtens behauptet, Urſache, daß er ſeinen Weg für ſich ging

und auf dieſem dann die Richtung ausprägte, zu der es ihn innerlich trieb. „Es wäre, ſagt er, ganz gewiß geweſen, wenn man mich nicht in meinem eigenen Kummer verachtet, und nicht gar Merkmale des unerbittlichen Unwillens gegeben hätte; wenn man mich zu öfterem freundlichen Umgang zugelaſſen und liebreich zu gewinnen geſucht hätte, anſtatt mich beobachten zu laſſen, um was Nachtheiliges wider mich zu ſammeln: daß ich von dem ſo rauhen Wege der theologiſchen Gelehrſamkeit ſelbſt zurückgetreten wäre und eine neue Art von Verbindung eingegangen wäre, die mir es zur Pflicht gemacht hätte, etwa halb ſo viel ſelbſt zu ſtudiren und alſo mehr auf einen feſten Entſchluß oder Willen zu arbeiten als den Verſtand ſo mühſam, ſo froſtig, zu Unterſuchungen anzuſtrengen, deren ungewiſſer Erfolg mir ſehr oft ſelbſt ſchauderhaft und ſchreckenvoll ſich vormalte.“ (II, 6.) Man ſieht, Semler iſt ſelbſt der Meinung, ſeine gelehrten Studien, insbeſondere die in der Geſchichte, hätten ihn allmälig von der Unhaltbarkeit des orthodoxen Syſtems überzeugt, durch die Stellung der Kollegen zu ihm aber ſah er ſich auf dieſen Weg gewieſen. „Die allernächſte Folge von dieſer ſo ernſtlichen Unluſt, ſagt er, war, daß ich durch den größten Ernſt mein Studiren ſo gewiß und ſo weit treiben wollte, als es mir nur möglich ſein würde,“ und vor allem richtete er nun ſein Abſehen auf die „Hiſtorie der ſogenannten Theologie“. (II, 10.)

Wir ſind damit in der Zeit angelangt, in der Semler's theologiſche Wirkſamkeit beginnt.

Seine erſten Vorleſungen hielt er über Kirchengeſchichte, Hermeneutik und über die Augsburgiſche Konfeſſion. Wie divinatoriſch begann er da mit den Disciplinen, an die dann alle ſeine Neuerungen ſich anſchloſſen. Den kirchengeſchichtlichen Vorleſungen legte er Baumgarten's breviarium der Kirchenhiſtorie des N. T. zu Grunde, aber dieſes Werk war erſt im Entſtehen, Semler mußte bogenweiſe darüber leſen und oft ließ der neue Bogen, über den er leſen ſollte, Monate lang auf ſich warten. Obwohl Semler gerade in der Kirchengeſchichte ſich noch am meiſten zutraute, ſo machte ihm doch ſchon dieſe Vorleſung ungemein viel zu ſchaffen. Das Handbuch enthielt Andeutungen, denen er nicht auf den Grund zu kommen wußte. Er als ſehr gewiſſenhafter Lehrer wollte ſtets zu den Quellen zurückgehen, und oft bei größtem Zeitaufwand gelang es ihm nicht, ſie zu finden. „Ich hatte, bekennt er, freilich eine Menge Hilfsmittel von Baronius an; aber wenn ich zwei bis drei Stunden geleſen hatte, fand ich noch nichts, eine Zeile hier völlig zu erklären. Ich mußte des Nachts auffitzen bis 2 und 3 Uhr und war doch noch nicht ganz ruhig, um wirklich geſetzt und gewiſſenhaft leſen zu können." (I, 204.) Baumgarten hätte ihm die Arbeit erleichtern können, wenn er ihm das Werk genannt hätte, das er ſeinem breviarium zu Grunde gelegt, aber obwohl ihm Semler ſeine Noth klagte und ihn „recht wehmüthig" fragte, was er am leichteſten und geſchwindeſten brauchen könne, gab der kluge Mann doch nur eine ausweichende Antwort, und erſt ein anderer

Freund half ihm auf die Spur. Baumgarten hatte aus Fleury geſchöpft und in ihm fand nun Semler alle die Quellennachweiſe beiſammen, die er bis dahin ſo mühſam hatte zuſammenſuchen müſſen. (I, 208.) Für die zweite Vorleſung hatte Semler einen Leitfaden an Baumgarten's kleinem deutſchen Aufſatz über die Auslegung der hl. Schrift. Dieſe Vorleſung war ſo beſucht, daß er „auf der Wage" leſen mußte, und gleich jetzt, wo er zum erſtenmal über die Hermeneutik las, begegnen wir den Grundgedanken, die er ſpäter in der ihm eigenthümlichen Weiſe ausbildete, und richtete er ſein Augenmerk auf die Kritik. Er fiel „auf die Unterſcheidung der hiſtoriſchen Auslegung, die wirklich in jene Zeiten des erſten Jahrhunderts, als damaliger Inhalt und Umfang der Vorſtellungen dieſer Zeitgenoſſen, gehört; und der jetzigen wirklichen Anwendung zur Belehrung unſerer Chriſten aus den richtig erklärten Stellen, welche Anwendung der Lehrer, nach den Umſtänden ſeiner Zeit und ſeines Orts, mit jetziger Lehrgeſchicklichkeit zu befördern hat". In dem hiſtoriſch-kritiſchen Theil aber, der bei Baumgarten beinahe fehlte, ging er den Weg, auf dem Bengel und Breitinger zuerſt ſichere Schritte gethan hatten. „Dieſe Kritik war wirklich ein ganz neues Land in der theologiſchen Gelehrſamkeit." (I, 208.)

So viel aber Semlern auch ſeine Vorleſungen beſchäftigten, ſo wußte der grundfleißige Mann doch noch Zeit zu Privatſtudien zu gewinnen, und gleich jetzt begann er die großartigen gelehrten Studien,

die ihn zu einem der gelehrteſten Männer ſeiner Zeit machten; begann er ſie in der Weiſe, die er ſein ganzes Leben lang fortſetzte. Weil er für alle Zweige der theologiſchen Gelehrſamkeit ſich intereſſirte, arbeitete er auch zu gleicher Zeit in den verſchiedenſten Gebieten, legte er Sammlungen über allerlei Gegenſtände an. So nahm er alsbald „die theologiſche Bücherkenntniß" vor, las er Harduin's Concilienſammlung und große Stücke aus der bibliotheca patrum maxima, beſſerte er in ihr Fehler aus und notirte er ſich vieles zur beſſern Ordnung der Harduin'ſchen Sammlung. Zugleich eröffnete er einen ausgebreiteten Briefwechſel, auch mit franzöſiſchen und italieniſchen Gelehrten. (I, 111.)

Dennoch mußte er es zu ſeinem tiefſten Schmerz erleben, daß man in Berlin mit ſeinen Leiſtungen nicht zufrieden war, „es wurde ihm Trägheit, Mangel der Applikation vorgeworfen und zu einer beſonderen Anklage auch dieſes gemacht, daß er den Winter über nicht ſo viele auditores hätte, als in dem erſten halben Jahre". Seine Frau und Baumgarten, ſein väterlicher Freund, hatten da viel an ihm zu tröſten. (I, 216.) Nicht lange aber währte es, ſo hatte Semler feſten Fuß in Halle gefaßt, und für einen beſtimmten Cyklus von Vorleſungen, „ein hebraicum, Kirchen- und Bücherhiſtorie, Dogmatik und Hermeneutik," ein zahlreiches Auditorium. Seine Beziehungen zu Baumgarten blieben die gleichen und er war der einzige unter den Profeſſoren der Theologie, mit dem Semler in näherem Verkehr ſtand.

Sein Verhältniß zu Baumgarten blieb ſeiner Seits aber ſtets das der Ehrfurcht und macht Semlern große Ehre. Er war ſtets der Wohlthaten eingedenk, die ihm Baumgarten erwieſen hatte, und lohnte ihm das, ſo viel er nur konnte, durch Treue und Anhänglichkeit. Baumgarten fing ſchon vom Jahre 1756 an zu kränkeln und ein Sohn hätte nicht aufmerkſamer, theilnehmender und ſorgſamer ſein können, als Semler es war. Er, der mit ſeiner Zeit ſo ängſtlich geizte, hatte für Baumgarten immer Zeit und war erfinderiſch in kleinen Zerſtreuungen für den verehrten Mann. Faſt täglich fuhr er mit ihm aus, öfter veranſtaltete er kleine Tagsparthien, und es war ihm da eine Genugthuung, im Gedächtniß daran, daß er ehedem viele Kollegia bei Baumgarten frei gehört hatte, die nöthigen Ausgaben dafür aus ſeiner Taſche zu beſtreiten. Heimlich ſchrieb er an Aerzte in Göttingen und Altdorf und bat ſie um guten Rath über die Krankheit Baumgarten's. Ja er ging in dem Eifer der Sorge um ihn ſo weit, daß ſogar ſeine ihm ſehr ergebene und gegen ihn ſehr ehrerbietige Frau es wagte, ihm Vorſtellungen zu machen, er möge ſie und ſich hinter das Baumgarten'ſche Haus nicht allzu ſehr zurückſtellen. Aber ſchwerfällig war Semler doch in allem, was er that! Wir werden das am beſten an einer einzelnen Begebenheit darthun. Er hatte während der Krankheit Baumgarten's in Erfahrung gebracht, daß der Aufſeher ſeiner Bibliothek ſich Untreuen zu Schulden kommen ließ. Welche Noth machte Semlern da die einfache

Frage, wie er dem verehrten Lehrer die Sache beibringen ſolle! Eine Parthie auf den „Weinberg“ wurde veranſtaltet, da mußte dann der in das Geheimniß gezogene Freund die übrige Geſellſchaft ſpazieren führen, Semler aber, der „ſchon unterwegs zitterte über ſeine wohl zu weit getriebene Dankbarkeit“, wartete kaum ab, bis die Geſellſchaft die Treppe herunter war, „ſo kniete er mit Thränen nieder und holte die Bücher heraus und ſagte in das Ohr, wo er noch ziemlich hörte, — der — iſt ein Untreuer — — vergeben Sie dieſe Aufmerkſamkeit; ſie wird mich freilich viel koſten; ich kann aber nicht ſchweigen“. (I, 224.)

Baumgarten wiederum lohnte ihm dieſe Anhänglichkeit durch großes Vertrauen, das er ihm bewies: er beſtellte ihn noch in den letzten Tagen ſeines Lebens zum Vormund ſeiner Kinder. Sonſt aber ſcheint Baumgarten doch ſtets eine gewiſſe Zurückhaltung gegen ihn beobachtet zu haben und nur ſelten in offenen und ganz rückhaltloſen Aeußerungen ſich gegen ihn ergangen zu haben. Mit Semler's theologiſcher Entwicklung, die um dieſe Zeit doch ſchon das ihm eigenthümliche Gepräge anzunehmen angefangen hatte, war übrigens Baumgarten allem Anſchein nach nicht unzufrieden. Bezeichnend aber für ihn ſelbſt ſind die Bedenken, die er äußerte. „Ich weiß noch gar wohl, erzählt Semler aus dieſer Zeit, daß Baumgarten die Freiheit im Denken, ſo ich nach und nach zu äußern anfing, freundlich mit mir beredete; ich würde mir eine gewiſſe Art Leute auf den

Hals hetzen, deren es ſehr viele gebe, die auch Verbindungen hätten; wodurch ſie mir in der äußerlichen Welt ſchaden könnten. Zumal betraf es das kleine Buch: Verſuch einer näheren Anleitung zu nützlichem Fleiß in der ganzen Gottesgelehrſamkeit, für angehende Studioſos Theologiä, und über meine kurze Vorſtellung wider die dreifache Paraphraſis des Hohenliedes ꝛc. . . . Ich wurde aber, da es die freundliche Art ſeiner Vermuthuug wohl zu erkennen gab, daß er mich gleichſam nur prüfen wollte, mehr in meiner geraden Denkungsart befeſtiget, als irre gemacht. Einmal redeten wir ganz ausdrücklich von der ſchlechten theologiſchen Beweisart, und daß man zu viel zuſammen behalten wollte, deſſen Vertheidigung eben nicht merklich gerathen wolle; und er gab zu erkennen, daß ich es auf meine Gefahr wagen könne, dem Strom eine andere Richtung zu geben; er wiſſe, daß ich Gott fürchte, und nichts aus Leichtſinn oder unwürdigen Abſichten thun würde." (I, 222.)

Baumgarten ſtarb im Jahr 1757. Hatten ſchon während deſſen Krankheit Semler's Zuhörer ſich gemehrt, ſo überkam er jetzt die Zuhörerſchaft Baumgarten's gleichſam als die Erbſchaft desſelben. Auch die Direktion des theologiſchen Seminars und die theologiſche Ephoratſtelle bei den Freitiſchen wurden ihm jetzt zu Theil. Aber von Seite ſeiner Kollegen war keine Geneigtheit vorhanden, ihm etwa die Stellung zukommen zu laſſen, die Baumgarten eingenommen hatte, vielmehr zeigte ſich bald bei Gelegenheit einer Disputation des Dr. Döderlein aus Bützow, daß, wie Semler ſich

ausdrückt, „die Baumgarten'ſche Schule abgeſetzt werden ſollte, durch ganz gefliſſentliche Lobeserhebung der vorigen Lehrer". (I, 239.) Es war alſo auch darauf angelegt, Semlern zurückzudrängen. Aber dieſer wehrte ſich mannhaft und wurde in Bälde der angeſehenſte Lehrer in Halle. Bald auch hatte er ſich den Namen eines der gelehrteſten und bedeutendſten Theologen ſeiner Zeit errungen, denn bald nach dem Tode Baumgarten's begann ſeine ſo fruchtbare ſchriftſtelleriſche Thätigkeit. Vor allem eine Schrift vom Jahre 1760 bewirkte dann auch, daß er ſofort zu den „aufgeklärten und aufklärenden"-Theologen gezählt wurde. Er hatte von dem Gerüchte, daß ſich bei Wittenberg eine beſeſſene Weibsperſon befände, Anlaß zu einer Disputation de dæmoniacis quorum in evangelio fit mentio genommen, und darin den Nachweis zu liefern geſucht, man könne daraus, daß zur Zeit Chriſti der Dämoniſchen Erwähnung gethan werde, nicht ſchließen, daß dieſe wirklich von Chriſto für ſolche gehalten worden ſeien, die vom Teufel beſeſſen geweſen wären. Das ſei der damalige Volksglaube geweſen, den zu widerlegen Chriſtus keinen Beruf gehabt habe. In Wahrheit ſeien auch die Dämoniſchen des N. T. nur leiblich Kranke geweſen. Dieſen Ruf eines aufgeklärten Theologen erhielt er ſich und feſtigte er dann durch ſeine folgenden Schriften, vor allem durch die beiden, die hiſtoriſch- und kritiſchen Sammlungen über die ſ. g. Beweisſtellen in der Dogmatik 1. Stück über 1. Joh. V, 7 (1764), durch welche er in einen Streit mit dem Hauptpaſtor

Götze in Hamburg verwickelt wurde, und durch „die chriſtlich freie Unterſuchung über die ſ. g. Offenbarung Johannis, aus der nachgelaſſenen Handſchrift eines Gelehrten, mit eigenen Anmerkungen (1769)", durch welche er einen langen Streit über die Echtheit oder Unechtheit der Apokalypſe veranlaßte. Semler war in ſeiner Zeit der erſte Theologe, der ſo kühne Behauptungen, wie in dieſen beiden Schriften enthalten waren, aufzuſtellen wagte. Daher ihm Lob von der einen Seite und heftigſter Angriff von der anderen zu Theil wurde.

Wir gehen ſofort zu unſerer eigentlichen Aufgabe über, zu der, zu zeigen, wie ſich ſeine Theologie allmälig entwickelt hat zu der Geſtaltung, welche am Ende vorliegt.

Auch dafür leiſtet uns ſeine Lebensbeſchreibung, zumeiſt der zweite Theil, treffliche Dienſte. Semler gibt uns darin einen Ueberblick über den Stand der Theologie und der damit verwandten Wiſſenſchaften, den er vorgefunden, als er ſeine akademiſche Thätigkeit begann, und wir erfahren daraus ganz genau, wie ſich allmälig die Theologie bildete, die ihm eigenthümlich iſt. Zu ſolchem Ueberblick ſah er ſich veranlaßt zum Behuf ſeiner Selbſtrechtfertigung, denn er konnte ſich ja nicht verhehlen, daß er von der alten Theologie gar ſehr abgewichen ſei.

3. Semler's eigene Geſtändniſſe über die Geſtaltung ſeiner Theologie.

Wir wiſſen bereits, welches Semler's Stellung zu ſeinen Kollegen war, als er nach Halle kam, wie ſie mißtrauiſch gegen ihn waren und von ihm fürchteten, er werde die Wege Baumgarten's in der Theologie gehen. Wir wiſſen auch, wie er ſelbſt frei von allem Kitzel der Neuerung, aber auch mit großem Ernſt von der Größe ſeiner Aufgabe als akademiſcher Lehrer und als Gelehrter erfüllt war und darum der Reſultate, die ſich ihm aufdrängten, ſich nicht erwehren zu können und zu dürfen glaubte. Unter dieſen Umſtänden lag es ihm nahe, zu thun, was er eben that, ſich mit der Geſchichte der einzelnen theologiſchen Disciplinen bekannt zu machen, und ſich ſelbſt eine recht genaue Rechenſchaft über den Stand der einzelnen Disciplinen zu geben. Daraus erfuhr er, welches die Aufgabe war, die er ſich zu ſtellen hätte, und in dem Zuſtand, den er vorfand, lag die Rechtfertigung für den Gang, den er einſchlug. Gibt er in ſeiner Lebensbeſchreibung noch als äußerlichen Grund, warum er ſich vorzugsweiſe die Hiſtorie der Theologie ausgewählt habe, den an, daß er dieſes Feld noch am meiſten unbebaut vorgefunden (II, 121.) und daraus die Ausſicht gewonnen habe, doch auch neben den andern Theologen ſich hervorthun zu können, ſo können wir doch mit Sicherheit annehmen, daß das nicht den Ausſchlag gegeben hat. Es entſprach die Aufgabe, die er ſich ſtellte, gleichſehr ſeiner innerſten Neigung, wie der Lage, in der er ſich befand.

Semler erzählt uns nun, welche Studien er gleich beim Beginn ſeines Lehramtes gemacht habe, um ſich einen klaren Ueberblick zu verſchaffen, und wir ſtaunen über den ungeheuren Fleiß, den er es ſich hat koſten laſſen, wir begreifen aber auch, wie er bei der Anlage, die er ſeinen Studien gab, zu den Reſultaten kam, von denen wir zu berichten haben werden. Das umfaſſendſte Studium der Philoſophie, der bibliſchen Theologie, der Kirchengeſchichte und Dogmatik beginnt er zu gleicher Zeit, und ſollen wir nun darüber berichten, ſo müſſen wir den Endzweck, den wir dabei haben, den, aus dem Zuſtand, den er vorfand, die Reſultate, die er daraus ableitete, zu begreifen, feſt im Auge behalten, um uns nicht in eine Geſchichte der einzelnen Disciplinen zu verlaufen.

„Ueber Philoſophie" iſt der erſte Abſchnitt überſchrieben. (II, 12—119.)

Da fällt Semlern nun zunächſt das verſchiedene Urtheil auf, das man in der ältern und neuern Zeit über dieſelbe gefällt hat. In der ältern, der vorchriſtlichen Zeit, fand er, nahm man Philoſophie gleichbedeutend mit geſunder Vernunft, praktiſchen Wahrheiten, und „ſah man darauf, daß wirklich auch die Geſinnung und ganze Lebensart durch ſolche allgemeine Begriffe und Lehrſätze gebeſſert wurde", und „noch im 5ten Jahrhundert war es eine ganz untadelhafte Beſchreibung der chriſtlichen Religion, daß ſie unſere Philoſophie heißt". Aber von da an entſtand ein Vorurtheil wider alle Philoſophie unter den Katholicis

und „durch Auguſtin ſind die harten Urtheile über die Vernunft gleichſam zur Reife gediehen". „Luther aber ſchimpfte und fluchte auf den Heiden Ariſtoteles, Narriſtoteles, als den Waffenträger des Teufels, durch den er die chriſtliche Religion ſo greulich zerrüttet habe. Wider den Zwinglius eiferte er ſehr heftig gegen die Frau Hulda oder gegen die Vernunft." Und Melanchthon „mußte freilich in den erſten Jahren hierüber eben den Ton halten, den Luther angegeben hatte". Aber er kam bald zur Einſicht, daß „loci theologici für Zuhörer, welche eine Lehrgeſchicklichkeit bekommen und gegen allerlei römiſche Gelehrte ſich vertheidigen ſollten, ohne eine Kenntniß dieſer alten theologiſchen Sprache, die einmal da iſt, nicht weit kommen würden", „er ſammelte alſo eine Philoſophie, wie ſie damalen nützlich ſchien". Dagegen Flacius „behielt Luther's auguſtiniſche Lehrſätze nicht nur, ſondern auch oft ſeine harte Sprache und Redensart, und nun entſtand die neue Theilung der Urtheile über die beſte Lehrart, nemlich das hieß die beſte Lehrart, welche aus Luther's Schriften und Redensarten am kenntlichſten beſtätigt werden konnte... Flacius behauptete ſogar, die ganze Reformation ſei durch Luthern nun vollendet, und es ſei nichts übrig, als dieſe Einförmigkeit allen Lutheriſchen Kirchen mitzutheilen ꝛc. ꝛc." Man begreift auf den erſten Anblick nicht, wie Semler von der Philoſophie aus auf dieſe Materie gerathen kann, aber es iſt ein Zuſammenhang da, wenn ihn gleich Semler bei ſeiner verwirrten Weiſe zu ſchreiben und zu denken,

kaum andeutet. Unter Philoſophie verſteht er ganz allgemein das freie Denken und ſtellt der Philoſophie die Theologie gegenüber, welche nur traditionell den einmal zur Geltung gekommenen Lehrbegriff mittheilen will. Damit löst ſich ihm nun das Räthſel, warum die Philoſophie oder Vernunft ſo vielfach verſchrieen wurde. Sie wurde es eben von denen, welche im Intereſſe der Frömmigkeit meinten, an dem Hergebrachten feſthalten zu müſſen, und zwei Partheien, eine fromme und eine gelehrte, ſtritten jetzt unaufhörlich wider einander.

Nachdem Semler dieſe Beobachtung gemacht, geht er daran, den Gang der Philoſophie und Theologie von der Reformation an genau kennen zu lernen. Nach ſeiner Gewohnheit machte er ſich zuerſt mit der Literatur bekannt, und er gibt nun ein langes Verzeichniß aller der Bücher und Compendien, die er zu dieſem Behuf zuſammengetragen hatte. Indem er dann zuerſt „die Beſchaffenheit und Lage der Philoſophie gegen die eben entſtehende lutheriſche Theologie“ genauer kennen zu lernen ſuchte, ſtößt er zuerſt auf Jakob Martini's Vernunftſpiegel vom Jahre 1618. Dieſes Buch gewährte ihm den Nutzen, daß er daraus „viel deutlicher die zwei großen Partheien kennen lernte, welche von der Reformation an in unſern proteſtantiſchen Kirchen und Geſellſchaften eben ſowohl als in der römiſchen immer fortgedauert haben“. Er überzeugte ſich zugleich, „daß die Vereinigung beider Partheien unmöglich, ihre Fortdauer aber recht ſehr zu beiderſeitiger Verwahrung und Einſchränkung be-

förderlich, ja wohl gar unentbehrlich ſei.“ Zugleich wurde ihm daraus auch der Zuſammenhang der frommen Parthei mit den Myſtikern klar. Er für ſeine Perſon ſtellte ſich natürlich auf die Seite der gelehrten Parthei, er war überzeugt, daß es fanatiſch ſei, die Vernunft zu verläſtern, es drängte ſich ihm aber auch jetzt ſchon die Wahrnehmung auf, daß aller Vernunftgebrauch und alle Gelehrſamkeit in keiner Beziehung zur Religion ſelbſt ſtünden. Darum beklagte er auch die Wendung der Dinge, die nach dem Tod Melanchthon's eintrat, beklagte er, daß immer mehr theologiſche Streitigkeiten über die Natur Chriſti aufkamen, ſo viele neue ſubtile Fragen über das Abendmahl erhoben wurden. So viel philoſophiſche Schlüſſe, Scharfſinnigkeiten und Subtilitäten bei dieſen theologiſchen Streitigkeiten vorgebracht wurden, ſo konnte er doch nicht einſehen, „was dies zur chriſtlichen Religion und zu ihrer leichteren Privatübung und Anwendung helfen könnte“. Er konnte es daher begreifen, wie die Myſtiker davon Anlaß nahmen zur Klage, daß das alles zu einer allgemeinen Beſſerung der Menſchen nichts beitrage, und er mußte geſtehen, daß manches, was ſie von der wahren, inneren Religion ſagten, ihm ſehr wohl gefalle. Nur bemerkte er auch, daß mit dieſen Grundſätzen ſich eine Kirche bilden würde, welche in der äußerlichen Geſellſchaft keinen Platz finde, und daß Unruhen und Störungen in der Kirche daraus entſtehen würden. Er aber hatte ſich bereits aus der Geſchichte überzeugt, daß äußerliche Religionsordnung

ganz unentbehrlich iſt um „der Menſchen willen, wenn gleich viele Chriſten ſie nicht nöthig haben". Indem nun Semler in das ſiebenzehnte Jahrhundert zurückging, um den Gang beider Partheien ſelbſt zu beobachten, machte er die Bemerkung, daß man den guten Geſchmack, den Melanchthon geltend gemacht hatte, alsbald verlor, zwar die gelehrten Studien noch fortſetzte, aber alles in den Dienſt einer traditionellen Lehrordnung ſtellte, von jeder andern Lehrart annahm, daß ſie „den Grund des Glaubens und der Seligkeit aufhebe" und alſo Religion und Theologie mit einander verwechſelte. Daran gewann dann die andere Parthei ein Recht zur Klage über eine Gelehrſamkeit, welche nie einander zur Frömmigkeit anleite, vielmehr von ihr entferne. Er entnahm daraus, daß „beide Partheien nicht geradehin etwas Falſches und Unwahres zum Grunde hatten; wenn die eine durchaus die ſogenannte Gelehrſamkeit und Uebung, Geſchicklichkeit an den Lehrern und ordentlichen Dienern der öffentlichen Religion forderte und dem großen Haufen einen hiſtoriſchen ſinnlichen leichten Vortrag, als den erſten Anfang, zuerkannte, die andere hingegen eigene innere Beobachtung und Erfahrung der moraliſchen Veränderungen erforderte, die ſie Erleuchtung, göttliches Licht im Herzen, Wirkung des Geiſtes in dem finſtern todten Menſchen nannte und hiezu alle menſchliche hiſtoriſche Gelehrſamkeit für unnütz, ja ſogar hinderlich anſah und beurtheilte. Die erſte Parthei ſah auf die große Geſellſchaft, in welcher ſie ſelbſt zunächſt

zu äußerlicher Ordnung und gemeinſchaftlicher Wohlfahrt durch ihren öffentlichen Religionsunterricht helfen und zuerſt den Laſtern Abbruch thun ſollte; die andere entſtand in Abſonderung von dieſer großen Geſellſchaft; es mochte nun eine öffentliche Abſonderung ſein oder ſie mochte nur von einem privato für ſich vorgenommen werden, wonach viele Chriſten um anderer willen ſich äußerliche Ordnungen und Einrichtungen noch gefallen ließen, ob dieſe gleich ihnen ſelbſt nicht mehr nützlich waren." Beides, meinte nun Semler, könnte recht wohl neben einander beſtehen. Aber nun ſtellte ſich auf der einen Seite ein Mißtrauen gegen die ein, „welche glaubten, ſelbſt zu denken oder zu urtheilen, was zu ihrer eigenen chriſtlichen Religion für ſie ferner nöthig und nützlich iſt oder nicht", ein Mißtrauen, das wohl auch in Verfolgung ausartete und dieſe andere Parthei nur zu immer ſchärferem Gegenſatz trieb.

Wir können uns kurz faſſen: das Reſultat ſeines in größter Breite angelegten ſ. g. philoſophiſchen Studiums iſt das: daß die Gelehrſamkeit mit der Religion des einzelnen Chriſten nichts zu ſchaffen habe, daß es dieſem freiſtehe, „ob er die ariſtoteliſche, ramiſtiſche, carteſiſche Philoſophie oder gar die Myſtik und Theoſophie zu ſeinem eigenen Gebrauch für ſchicklicher anſehen wolle", daß aber die Gelehrſamkeit gut und nothwendig ſei zur Erhaltung der öffentlichen von dem Staat anerkannten und geſchützten Religion. Die gelehrte Parthei war oft in ihrem Recht, wenn ſie der Gelehrſamkeit das Wort redete;

aber ihr Fehler war es, daß ſie damit auf das freie Denken des Einzelnen einwirken und dieſem darüber Vorſchriften geben wollte, während es hinwiederum ſehr ehrenwerth von der anderen Parthei war, daß ſie vornemlich auf praktiſches Chriſtenthum, praktiſche Religion drang: nur hätte ſie um deßwillen die Gelehrſamkeit nicht verunglimpfen ſollen.

Das iſt ſein Ergebniß deſſen, was er philoſophiſches Studium nennt. Es iſt ihm, wie wir geſehen haben, dabei nur darum zu thun geweſen, die großen Gegenſätze, die in der Theologie und der chriſtlichen Kirche vorlagen, zu begreifen; das, was man im eigentlichen Sinn Philoſophie nennt, läßt er außer aller Beachtung, für ſie hat er auch durchaus kein Organ und mit ihr weiß er gar nichts anzufangen. Er entnimmt ſich aus der Geſchichte der Philoſophie nur das, daß man ſich von jeher viel über Meinungen geſtritten habe, auf dieſe aber einzugehen, hält er für völlig überflüſſig, da er herausgebracht zu haben meint, daß ſie auf das innere Weſen des Menſchen gar keinen Einfluß haben. Von da an iſt es ihm nur darum zu thun, es ſich zu erklären, wie es doch komme, daß der Vernunftgebrauch ſo oft und viel verketzert worden ſei, und ehe man ſich's verſieht, iſt ihm Vernunftgebrauch identiſch mit Gelehrſamkeit. Welche Antwort er ſich gibt, wiſſen wir. Es iſt ein ärmliches Reſultat, das da Semler gewinnt, aber es iſt, wie wir bald weiter ſehen werden, für ihn ein ſehr folgereiches.

Begleiten wir ihn nun zu ſeinen theologiſchen

Studien im engeren Sinn! Eine der erſten Lektionen, die er in Halle hielt, war, wie wir wiſſen, die über Hermeneutik. Mit den dahin einſchlagenden Studien beſchäftigte er ſich alſo auch vorzugsweiſe. Er gibt uns da eine ſehr intereſſante Ueberſicht über den damaligen Stand dieſer Disciplin und über die Stellung, die er dazu einnahm. Ausführliche Auszüge aus ſeiner Lebensbeſchreibung werden hier am Platz ſein. „In Abſicht der hebräiſchen Bibel, erzählt er, herrſchten noch Buxtorf's, Wasmuth's, Danzen's Grundſätze; da war alles göttlichen Urſprungs und Anſehens, ſogar die Verſchiedenheiten, die in der gedruckten Bibel angetroffen werden, unter dem Namen Kri und Ktib, hatte Hiller nach ſeiner neuen Hypotheſe beide beſtätigt, daß der heilige Geiſt durch den Esra die Exemplarien noch einmal revidiren und gerade ſo einrichten laſſen, wie ſie nun angetroffen werden. Gleichwohl hatte ich aus Walton's prolegomenis und aus Richard Simon's histoire critique des A. T. ſolche Beobachtungen und hiſtoriſche Sammlungen mir gemacht, die ich für wahr hielt; aber dem reißenden Strom der in Deutſchland herrſchenden Philologie entgegen zu ſtellen, mich noch nicht getrauete, weil ich gar keinen deutſchen Gelehrten kannte, der nicht ſchon lange des R. Simon und Clericus Schriften unter die bösartigen antiscriptuarios zu ſetzen pflegte; und in Halle war bisher eben dieſe Unveränderlichkeit der hebräiſchen Bibel und die Unentbehrlichkeit ſolcher Grundſätze, eben zur ſteten Wahrheit der chriſtlichen Religion, ſeit langer Zeit durch die großen

Orientaliſten behauptet worden, die an ſolche Zweifel oder Gründe, als ich nun eben zuſammentrug und beurtheilen wollte, gar nicht zu denken pflegten, oder, wo ſie etwas davon merkten, es durch ein ſtrenges Urtheil über die unchriſtliche antiſcriptuariſche Geſinnung alles leicht wieder abwieſen. Ich hatte ſchon lange Pfeiffer's critica sacra mehrmalen geleſen und ich bemerkte ſchon bei dieſem Buche, daß auch in dieſen hergehörigen Aufgaben die deutſchen Gelehrten eine Art von Tradition oder unveränderlicher Ueberlieferung auf Univerſitäten ſo fortgepflanzt haben, daß neue beſondere Unterſuchungen faſt ganz unmöglich wurden; wie denn in der Schweiz der consensus helveticus ohnehin ſolche Unterſuchungen den Studioſis ein- für allemal unterſagt hatte. Anſtößig mußte mir alſo vieles ſchon lange worden ſein, da ich Walton's, Simon's, Iſaak Voſſii und Clerici freie Aufmerkſamkeit und ſtets eigene Unterſuchung über ſolche Gegenſtände hatte kennen lernen, worüber die deutſchen Gelehrten, der größeren Sicherheit wegen in Abſicht der Religion, in einer vorſätzlichen Unwiſſenheit gleichſam fortfahren und beharren wollten." (II, 121—122.)

Angeſichts dieſer Beobachtungen bekennt nun Semler (II, 123. sq.): „Ich mußte mich, da ich ſo viel hiſtoriſche Kenntniſſe ſchon geſammelt hatte, immermehr an dieſe theologiſchen Behauptungen nun ſtoßen, wonach es ſchon entſchieden heißen ſollte, daß der hebräiſche und griechiſche Text des A. und N. T. geradehin ſo unverändert auf uns gekommen ſei, daß er noch immer ſo ganz ächt ſei, neutrum (te-

stamentum) ita præmunitum, ulla sui parte quicquam contraxit vitii, ut norma omnium versionum esse amplius nequeat. Ich wußte es ſchon gewiß, daß dieſe Behauptungen, ihrem Inhalt nach, nicht auf Wahrheiten, ſondern auf formam externam eigentlich gehen ſollten, und daß ſie alſo zwar wirklich vordemonſtrirt werden können; aber daß ſolche Arbeit zur ehemaligen Hiſtorie gar nichts helfen könne, hatte ich ſchon von R. Simon gelernet, der die theologiſche Methaphyſik ziemlich entblößt hat. Eben ſo unnütz hielt ich alle Entſcheidungen über die jetzigen Buchſtaben der hebräiſchen Bibel, daß ſie eben dieſelben wären, die Moſes und die Propheten ſchon gebraucht hätten; an eine Menge anderer hiſtoriſcher Ungewißheiten dachte ohnehin niemand. Noch viel ängſtlicher und ernſtlicher wurde die Göttlichkeit der Punkte, die zu den Buchſtaben nun gezeichnet ſind, behauptet; auch dieſe Punkte hießen ſo gleichzeitig, daß ſie von den auctoribus θεοπνευστοις ſelbſt herkämen. Auch hier fand ich niemand, der an die Schwierigkeiten oder Zweifel gedacht hätte, die mir ſo lange vor Augen ſchwebten: beſonders, ob denn alle Urheber dieſer Bücher eigenhändig die Abfaſſung der Bücher, wie wir ſie haben, alſo hinterlaſſen haben? Dies wurde vom Moſes an gerabehin vorausgeſetzt. Daß es über die Accente gleiche dogmatiſche Ordnung gegeben habe, will ich nicht umſtändlich anführen. Kurz, der hebräiſche Text iſt weder injuria temporum noch librariorum irgendwo ſo verändert und unrichtig geworden, daß man erſt per certa

media ihn heut zu Tage wieder berichtigen müſſe oder möge. Der lange Krieg mit dem Kappellus, deſſen critica sacra ich auch ſchon als Student geleſen hatte, nebſt Buxtorf's Antwort war mir ſehr genau bekannt, und ich behielt immer meine Gedanken über die Unwichtigkeit ſolcher Aufgaben für mich; weil ich doch mich lauter Widerlegungen und übler Beurtheilungen verſehen mußte. Den wahren Grund der ſteifen Fortſetzung der Behauptung bei den allermeiſten proteſtantiſchen Theologis glaubte ich, wie geſagt, in der bloßen Verknüpfung zu finden, mit den Lehrſätzen der römiſchen Kirche, über die Bibel oder geſchriebenen Urkunden des A. und N. T.; worin unſererſeits in unaufhörlichen theologiſchen Möglichkeiten und Schlüſſen ganz gewiß etwas zu weit gegangen worden war, nach meinem Privaturtheile." — „Ueber die Hiſtorie des griechiſchen Textes des N. T. hatte ich noch viel mehr ſchon lange freie und zuſammenhängende Vorſtellungen; denn ich hatte ſchon Erasmi Neues Teſtament von 1519, und die Anmerkungen beſonders gedruckt, noch als Studioſus im Beſitz und hatte ſie fleißig geleſen; fand auch, daß kaum jemand eben den richtigen Weg der Unterſuchungen ſo unpartheiiſch, ſo blos hiſtoriſch wieder betreten hatte, als Erasmus... Hiebei habe ich ſehr oft ein großes Mißvergnügen darüber empfunden, daß doch in dem ganzen proteſtantiſchen Deutſchland, gerade von der Reformation an, ſich weder in den Klöſtern und Biſthümern ſolche Handſchriften des N. T. fänden, noch auch Fürſten und Herren in

Bibliotheken darauf zu ſehen jemalen gereizet worden; folglich der ſo große Theil neuer ſchöner Kenntniſſe und Beobachtungen, der unter dem Namen Kritik begriffen iſt, unter deutſchen Proteſtanten beinahe ganz fehlen mußte; der doch allein das Schwerfällige und Unfruchtbare, das ſich unter dem Namen eines theologiſchen Syſtems ſo ſehr lange ausgebreitet und viele gute Köpfe und edle fromme Gemüther ganz niedergedrückt hat, zu hindern und zu ſchwächen im Stand geweſen wäre. Denn daß die beſondere Uebung und Geſchicklichkeit, welche man Kritik nennt, durchaus bei der Bibel nicht ſolle und dürfe angewendet werden, ſo nützlich ſie bei allen alten menſchlichen Büchern immer ſein möge, habe ich mir durchaus nicht beibringen laſſen, indem ich ſchon lange die Göttlichkeit und Wichtigkeit den Wahrheiten, ihrem wirkſamen vortheilhaften Inhalte, beilegte; das Abſchreiben aber und das Drucken der Bibel für eben dieſelbe menſchliche Arbeit hielt, als wenn Abſchreiber und Drucker den Plato oder Horatius in Arbeit nahmen. Eine beſondere außerordentliche Regierung und Aufſicht Gottes bei ſolcher Arbeit des Abſchreibens, zumal des N. T., kann nur derjenige behaupten, der die wirkliche Welt aus ſeinem Kopfe abhängen läßt, und nun noch dazu die eigenen Vorſtellungen anderer Menſchen durchaus nicht für eben ſo gut und ſo rechtmäßig hält als ſeine. Ich fand hierin nicht ſowohl Aberglauben als eigenliebigen Vorzug und Vorſatz, der ſich hinter vorgeſpiegelte Gefahr von Verſündigung zu verſtecken pflegt. Ueberhaupt war ich

mit der alten Verwirrung der Ideen von inspiratio scripturæ s., die ich auf das Gemüth, auf die Seele der Propheten und Apoſtel zu ziehen pflegte, die man aber den ganz oder halb geſchriebenen, abbrevirten, alſo faſt unzähligemal verwechſelten Worten beilegte, ſchon ſo ſehr bekannt, daß mich hier die noch ſo große Reihe der theologiſchen Bücher und Kompendien gar nicht aufhielt. Alle dieſe Theologi verſtanden dieſe Sache gar nicht, wovon Erasmus und R. Simon ꝛc. eigentlich redeten; und ich hielt durchaus die Idee feſt, daß Theologie viel etwas anderes ſei als der einzig nothwendige wahre Inhalt der chriſtlichen Religion; nur war ich noch lange der Mann nicht, der öffentlich auftreten und ſo vielen Theologis widerſprechen konnte.... Ueber den Stilum des N. T. hatte ich auch ganz andere Gedanken, und war überzeugt, daß die meiſte Arbeit, die ſeit dem Heinrich Stephanus auf die Vergleichung gut griechiſcher Redensarten, aus ſ. g. auctoribus profanis gewendet worden, vergeblich ſei."

„Die gemeinſten Beſchreibungen, in Pfeiffer's critica sacra, Hottinger's thesauro philologico, Walton, waren mir lange bekannt; hiemit wußte ich aber für mich ſelbſt noch nichts. Wichtiger war mir die Reihe neuer Unterſuchungen, welche Iſaak Voſſius veranlaſſet hatte; als ein gelehrter Kritikus war mir der Mann ohnehin gleichſam viel mehr empfohlen, als die allermeiſten theologiſchen Schriftſteller unter Proteſtanten, die ich immer dafür anſah, daß ſie ſolchen Unterſuchungen gar nicht gewachſen wären; weil

ihnen gerade jene beſondern Uebungen und Kenntniſſe fehlten, die am allermeiſten hiſtoriſche Unterſuchungen glücklich befördern, wozu aber der alte Kompendienweg gar keinen Zugang verſtattete. Ich wußte es, daß anſehnliche Theologi nicht einmal die erſten erasmiſchen Ausgaben des N. T., nicht die Stephaniſche von 1550 ſelbſt in Händen gehabt und gebraucht hatten; was ſollte ich für neue Entdeckungen erwarten über dieſe alte griechiſche Ueberſetzung, davon man die erſte die liebſte Ausgabe, ohne Vergleichung mit den übrigen, ein- für allemal zu gebrauchen, folglich ſich wirklich eine ganz falſche Idee zu machen pflegte. Es fehlete unſern deutſchen Gelehrten geraume Zeit geradehin an allen Kenntniſſen, die ſich auf Einrichtung und Beſchaffenheit der Handſchriften zu beziehen pflegten; das war immer ein Vorzug für Engländer oder für italieniſche und franzöſiſche Gelehrte."

„Die ehemalige Hochachtung ſo vieler alten chriſtlichen Schriftſteller, welche dieſer griechiſchen Ueberſetzung (den LXX) eine göttliche Eingebung und einen Vorzug ſogar vor den hebräiſchen Abſchriften beilegten: hat mich am erſten ſehr aufmerkſam gemacht auf die gemeine Vorſtellung von Inſpiration der hebräiſchen und griechiſchen Bibel; immer mehr entdeckte ich die ſehr ungleichen Vorſtellungen über dieſe Eingebung und bemerkte die Hiſtorie einer blos theologiſchen Aufgabe, was die uns übrigen Worte betrifft."

„Daß ich von der ſamaritaniſchen hebräiſchen

Abſchrift ebenfalls viel billigere Vorſtellungen annahm, habe ich auch dem Voſſius zu danken.“ (II, 131.) Semler zählt nun eine Reihe von Schriften auf, die er ſtudirt, um ſich in dieſer Disciplin zurecht zu finden, und berührt dann einen Punkt, der von dem entſcheidendſten Einfluß auf ſeine ganze Theologie iſt. „Ich hatte von Zeit zu Zeit geurtheilt, ſagt er (II, 135), daß wir keinen guten Grund haben möchten, wenn wir alle Bücher des A. T. wirklich ſo behandelten, als gehörten ſie eben ſo nothwendig zur rechtſchaffenſten und heilſamen Annahme der chriſtlichen Religion, als die Bücher des N. T.; auch von dieſen kannte ich eine ſolche Nothwendigkeit nicht, daß alle Stücke und alle ihre Theile von allen Chriſten immer mühſam gebraucht werden mußten. . . . Ich wußte mir gleichwohl nicht zu helfen, wenn ich ſah, daß viel untadelhafte fromme Chriſten aus dem Buch Sirach und der Weisheit recht unmittelbar viel mehr eigenen moraliſchen Nutzen ſich ſchafften, als es je möglich war, aus dem Buch Ruth, Eſther, manchen Stücken der Nationalhiſtorie, manchen Theilen der Sprichwörter ꝛc. für eine chriſtliche Geſinnung zu ſammeln. Wer dem Urheber oder Sammler dieſer Moralien im Buch der Weisheit ꝛc. ſo andächtig in der Gemüthsfaſſung folget, muß unfehlbar moraliſch gebeſſert werden; aber wie kann man dies Leſern verſprechen von manchen Kapiteln jener Bücher, die alle canoniſch heißen? Blos durch myſtiſche Anwendung, und Anwendung iſt nicht Darſtellung jenes erſten Sinnes, der gewiß keine Anwendung damalen

zur Abſicht hatte..... Ich habe alſo nicht geradehin alle Bücher des A. und N. T. für gleich unentbehrlich gehalten, um die Grundwahrheiten der chriſtlichen eigenen Privatreligion richtig und vollſtändig zu ſammeln; ſie können alle nützlich ſein für manche Chriſten, aber es iſt kein chriſtlicher Lehrſatz, daß alle Chriſten aus allen Büchern des A. und N. T. ihre Religion herleiten und zur Ueberzeugung davon aus allen Büchern ſo oder ſo viel zuſammentragen müßten."

Ueber die Bedeutung des Worts canonici libri hegte er alſo jetzt ſchon Bedenken und verfolgte dieſe des Weiteren. Den Satz in Friedrich Spanheim's disputat. anabaptisticis: „ecclesiæ orthodoxæ docent, V. T. scripturam ad Christianos æque pertinere ac libros testamenti novi, et ex utrisque tum fidei dogmata, tum vitæ instituta petenda simul ac probanda esse," deutet er nun ſehr eigenthümlich ſchon ſo, daß „unter dem Namen ecclesia auch bei den Proteſtanten vornemlich der öffentliche kirchliche Lehrſtand, in der äußerlichen Geſellſchaft, verſtanden wird". (II, 138.) Er hatte alſo nichts dawider, „daß die proteſtantiſche Kirchengeſellſchaft eben ſo gewiß von anabaptiſtiſchen Geſellſchaften unterſchieden ſei, als von der römiſchen, und daß dieſer Unterſchied vornemlich auf den Einrichtungen der Obrigkeit beruhe, welche nun Lehrer und Prediger in dieſer Abſicht ganz gewiß eben ſo wohl beſtellet, als um den einzelnen Chriſten ihre heilſame Privaterkenntniß und chriſtliches tugendhaftes Leben

und ruhiges ſeliges Sterben zu befördern". Aber nur unter dieſer Einſchränkung läßt er ſich den Satz Spanheim's fallen. „Es iſt, ſagt er (II, 139.), dieſes nicht eine allgemeine Pflicht aller Chriſten, daß ſie aus allen Büchern des A. T., aus allen Kapiteln und Verſen, ſollten und müßten dogmata fidei et vitæ eben ſo herleiten, als aus dem N. T. Denn, wenn nun ein Chriſt ſchon über andere Unfähigere hinausgewachſen iſt, und der geiſtlichen innerlichen vollkommenen Uebung geläufig iſt, ſoll und muß der auch im Buch Ruth, Eſther, Nehemia, Richter ꝛc. dogmata fidei und vitæ suæ finden, da er, als Chriſt, oft das Gegentheil, ungeiſtliche Geſinnung und gemeine menſchliche Handlungen ſiehet? manche, die ſogar lieber ihm unbekannt bleiben ſollten?" So konnte er alſo „der theologiſchen gemeinen Theorie vom Canon durchaus nicht ſelbſt weiter beipflichten" (II, 144.), ſondern immer mehr war er bemüht, „die ganz zufällige Beſchaffenheit derſelben aufzuſuchen, und ſie alſo der Hiſtorie nach viel genauer aufzuſtellen, um das eigene Urtheil eines jeden denkenden und ſelbſt nachforſchenden Chriſten wieder völlig frei zu ſchaffen". Von der Wahrnehmung aus, daß man unrecht gethan habe, alle Bücher der ganzen Bibel „in Ein Ganzes, das lauter gleiche Theile hätte, zu verwandeln und nun als Ein ſolches Totum zu behandeln, auch allen Chriſten und Lehrern eben dieſelben Pflichten gegen dieſe ſogenannte ſchriftliche Offenbarung geradehin aufzulegen" (II, 150.) und zu behaupten, „daß ſie ohne allen Unterſchied von allen noch ſo verſchie-

denen Zeitgenoſſen, Leſern und Lehrern gleich gut, in ihrer ganz andern Lage angewendet werden könnten, ja ſogar müßten", kam Semler endlich auf den Gedanken einer Auslegung, die er nachher die hiſtoriſche nannte. Er meinte nemlich, man müſſe unterſcheiden zwiſchen dem, was in den bibliſchen Büchern nur der damaligen Zeit gelte, und zwiſchen der Anwendung, die man davon auf die Gegenwart mache. Das aber ſei der Fehler der heutigen Hermeneutik, daß ſie, von der Hypotheſe einer völlig gleichen Inſpiration ausgehend, alles auch zur „ſteten Lehre für die Chriſten, die auch in ganz anderer Zeit und Gegend lebten, als jene allererſten Zuhörer oder Leſer ſich befanden," gerechnet wurde, und zudem ſollte „dieſe alſo gleich gute chriſtliche Lehre auch noch dazu nur eine einzige Vorſtellung oder Modifikation der Vorſtellung geben, bei Verluſt der ganzen chriſtlichen Seligkeit deſſen, der andere Dinge dabei denkt; wenn ſie gleich ſeine eigene Wohlfahrt nicht angingen, ſondern fremde Hiſtorie waren". (II, 152.) Wir ſehen, im Lauf ſeiner erſten Vorleſungen über Hermeneutik drängen ſich ihm bereits alle die Wahrnehmungen und Gedanken auf, welche er ſofort weiter ausbildet und ſo, daß er der orthodoxen Auffaſſung in allen Theilen untreu wird.

Begleiten wir von da Semlern zum Bericht über ſein Studium der Kirchengeſchichte (II, 155—178.), ſo finden wir auch da, daß er von Anfang an mit der bisherigen Auffaſſung der Geſchichte ſich nicht vertragen konnte.

Die erſte Noth machen ihm die Ketzer, die Märtyrer, die Verfolgungen, der erſte Zuſtand der Chriſten. Die bisherige Anſchauung der proteſtantiſchen Geſchichtſchreiber kann er da von vornherein nicht theilen. Dieſe bezeichneten den Zuſtand der erſten Chriſten „als ein nachahmungswürdiges Muſter zur Beſchämung für uns und wohl gar zum Beweis des göttlichen Urſprungs", ſie rühmten die Märtyrer, prieſen die Chriſten wegen ihrer Standhaftigkeit in den Verfolgungen und eiferten wider die Ketzer. Aber an dieſer Anſchauung hatte ihn ſchon Arnold irre gemacht, das Anſehen der Kirchenväter hatte ihm ſchon Richard Simon erſchüttert. Er fing nun alsbald an „über die Vorſtellungen von Märtyrern und Verfolgungen, von Mirakeln, die zur Beſtätigung der kirchlichen Lehrordnung der Einen Parthei, zumal der katholiſchen, geſchehen ſein ſollten, über das eingeſchränkte Anſehen der Concilien, über die faſt blos localen Canones, über die Ungewißheit der Häreſien und über den meiſt mittelmäßigen Werth der ſ. g. patrum, was unmittelbaren Nutzen zur guten Erläuterung der Lehre betrifft, ziemlich frei zu urtheilen," — aber „nicht frech, wozu ſeine Gemüthsart ihn ohnehin nicht verleitete, ſondern mit merklicher Betrübniß und Mißvergnügen".

Er konnte nicht in die Bewunderung der Märtyrer einſtimmen, denn es war ihm bereits gewiß, daß die meiſten der Montaniſtiſchen Schwärmerei ergeben geweſen, und er meinte auch, die Chriſten hätten unnöthiger Weiſe die Obrigkeit zu Verfolgungen ge-

reizt, denn ſehr naiv kann er es nicht begreifen, warum die Chriſten nicht in allen Städten dem Befehl oder Verbot ihrer Obrigkeit Gehorſam geleiſtet und ſich dennoch heimlich des Nachts verſammelt haben, da ſie ja viel ſchicklicher öffentlich ſich verſammeln und die Gegenwart einer obrigkeitlicher Perſon ſich ausbitten konnten. (!) Eben ſo wenig konnte er an die vielen Mirakel glauben, die in den erſten Jahrhunderten ſich ſollten ereignet haben, er hielt ſie vielmehr für nachherige Erdichtungen. Und nun vollends die frommen Einſiedler! Ohne Umſtände ſchob er, was ihnen begegnet ſein ſollte, bei vielen „auf phyſikaliſche Zerrüttung der Nerven und der Säfte, woran ihre Lebensart faſt natürlich Schuld war, bei anderen war es Erfindung der Schriftſteller". Die Abenteurer aber, „die gar in engen Höhlen wiſſentlich, aus Heiligkeit, krumm wuchſen ꝛc.", erregten ſeinen heftigſten Unwillen. Was ſollte das alles mit dem Chriſtenthum zu ſchaffen haben, und wie waren dieſe Erſcheinungen zu erklären? Er fand eine Erklärung. In der Kirche, ſagte er ſich, gibt es zweierlei Arten von Menſchen. „Der eine und faſt ſtets größere Theil hing an der Allmacht Gottes, die viel mehr noch thun und ſchaffen könne, als was noch ſo beredte Legendenſchreiber und geläufige Zungen je erfinden, erdenken und erdichten können. Sie freuete ſich alſo ſtets über neue Beweiſe der Macht Gottes zur Ehre der chriſtlichen Religion; es war dieſer Parthei nichts anſtößig, und ſie war eiferſüchtig, wenn ein ſogenannter Chriſt von der

ſtets geſchäftigen Allmacht nicht gern alles anhören und es ohne Umſtände ſelbſt bejahen und weiter befördern wollte. Daher war auch dieſe Parthei ſehr ſtreng im Urtheilen: Ketzer verdienten geradehin alle nur erdenklichen Leib- und Lebensſtrafen; denn ſie wollten von Gottes Macht, die er durch die Reliquien der Heiligen, durch Bilder, Erſcheinungen, durch tägliche Thaten der frommen Prieſter und lebenden Heiligen beweiſet, ſo viel nicht glauben, preiſen und beſingen, als alle eifrigen katholiſchen Chriſten ſogleich entſchloſſen waren, als ſie dazu nur aufgefordert wurden. Die andere Parthei, die kleiner iſt, geſtehet ganz gern die Unendlichkeit und Unerſchöpflichkeit der Macht Gottes in dem ganzen Reiche der Natur; ſie ſiehet aber auf das moraliſche geiſtliche Reich Gottes in den einzelnen Chriſten, und da kennt und beſchreibt ſie geheime unbekanntere Wirkungen, zur eigenen inneren Beſſerung der Chriſten; daß ſie nun innerlich gleichſam ein neues Bewußtſein bekommen von dieſem geheimen geiſtlichen Reiche Gottes, das viel neue beſondere Erfahrungen hervorbringt, welche den eifrigen, allzeit fertigen Kirchengliedern ganz unbekannt ſind; ohnerachtet ſie mit ſolchen Wundern in der ſichtbaren Welt alle Tage gleichſam erdrückt und überſchwemmt werden. Wenn nun dieſe eifrigen äußerlichen Chriſten einem wahren innerlichen Chriſten vorhalten ihr Weihwaſſer, mit ſeinem Nutzen, alle Geſpenſter und böſen Geiſter, Zauberei — zu vertreiben ... ſo kann der innerliche Chriſt daran gar kein Intereſſe haben; wird er nun

dennoch dazu gezwungen... „ſo war dies nach meiner Anſicht eine barbariſche cyklopiſche Tyrannei".

Nach Semler's Anſicht machte ſich alſo jener erſtere Theil der Chriſten breit in der Kirche und von ihm gingen alle jene Erſcheinungen aus. Die innerlichen Chriſten litten darunter. Damit hatte Semler ſchon erkannt, daß alle dieſe Dinge mit dem Chriſtenthum ſelbſt nichts zu ſchaffen hätten. Er kam von da in leichtem Uebergang zu der Frage, ob es nicht mit der öffentlich geltenden Lehre und den kirchlichen Einrichtungen die gleiche Bewandtniß habe, ob das, was da im Lauf der Zeit feſtgeſetzt worden ſei, denn für alle Chriſten eine Bedeutung habe, und nicht vielmehr nur eine für die Lehrer und Führer der Kirche? Und er gibt ſich darauf eine Antwort, auf welche er ſich viel zu gut thut und die er für den Schlüſſel hält zur Löſung des mit der ganzen Geſchichte geſetzten Räthſels, eine Antwort, die uns bereits nicht mehr fremd iſt. Es iſt kurz dieſe: in der Kirche muß es ein öffentliches Lehramt geben und dieſes muß an eine beſtimmte Lehre gebunden ſein, dieſer Lehre darf der einzelne Chriſt nicht öffentlich widerſprechen, das würde die nothwendige Ordnung ſtören, ihm aber ſteht es frei, in ſein inneres Leben eben nur ſo viel davon auf- und anzunehmen, als er für dasſelbe davon nutzbar machen kann.

Das drückt Semler ſo aus: „Lehre für alle Chriſten betraf die Unentbehrlichkeit des Inhalts, um die eigene geiſtliche Religion, den eigenen Glau-

ben, den neuen chriſtlichen Zuſtand zu überkommen, der einem jeden Chriſten nothwendig iſt um eigener Wohlfahrt willen. *Δογμα* aber iſt nöthig um der lokalen Wohlfahrt der ganzen Geſellſchaft willen; daß ſie von andern lokalen Geſellſchaften, die auch chriſtliche heißen, ferner äußerlich, kenntlich unterſchieden würde, und dieſe Societät nebſt ihren Lehrern beiſammen bliebe. Hier fand ich alſo äußerliche, oder außer einem jeden einzelnen Chriſten entſtehende und daſeiende Endzwecke, die ſich blos auf andere äußerliche Partheien oder Societäten und auf die Menge der Kirchenglieder bezogen. So lange ich auch über dieſen Geſichtspunkt mühſam arbeiten mußte, bis ich ihn erkannte, ſo ſehr hat er mich auch nachher beruhigt, und zu billigen Urtheilen über andere Chriſten, welche eben dieſe Dogmata nicht hatten, mich befördert. Nun kannte ich auch die Bedeutung von dem Anathema der Kirche; dies konnte Jemanden nur aus der äußerlichen Geſellſchaft einer lokalen Kirche ſtoßen; aber von dem Antheil an dem chriſtlichen Glauben, der des Menſchen Herz reiniget, und von der chriſtlichen Seligkeit alſo, konnte es keinen Chriſten entfernen und losreißen, der in der Kraft des Chriſtenthums ſchon wandelte; dieſe Geſellſchaft war ihm nicht nothwendig."

Mit dieſen Wahrnehmungen ausgerüſtet fand ſich Semler in den Erſcheinungen der Kirche leichter zurecht. Der Klerus hatte es „mit der Erziehung der Chriſten aus rohen Menſchen, aus laſterhaften Menſchen, aus Nationallaſtern zu thun": darum fiel es

Semlern nicht mehr auf, daß die Canones faſt blos äußerliche Anſtalten aufrichteten. Auch mit dem äußerlichen Gottesdienſt wußte er ſich jetzt zu befreunden, „die Zuhörer und Zuſchauer bekommen ſinnliche Eindrücke und erwarten immer was Neues darin; eigenes Nachdenken und eigener Gebrauch ihrer Einſichten iſt ihnen nicht geradehin verboten und unterſagt, wird aber zunächſt nicht durch dieſe Kirchenordnung und kirchlichen Ceremonien befördert". Auch den Ceremonien wollte er „nach der Pſychologie" eine gewiſſe Kraft nicht abſprechen und ſogar dem Mönchthum wußte er jetzt eine förderliche Seite abzugewinnen. Es war für fähigere Chriſten, die ſich da mehr ihren eigenen Gedanken oder Erfindungen oder Einfällen überlaſſen konnten. Am meiſten freilich machten Semlern die hæreses zu ſchaffen. Aber die Beobachtungen, die er da über den Begriff katholiſche Kirche machte, gaben ihm auch darüber Licht. Katholiſche Kirche, erkannte er, „ſei nur ein äußerliches lokales Prädikat, wornach es auch andere chriſtliche Kirchen oder Geſellſchaften geben konnte und mußte, die nicht zur katholiſchen oder großen Kirche gehören wollten oder konnten". Die kathol. Kirche aber entſtand „als älteſte Verbindung aus einem eingewilligten gemeinſchaftlichen Canon der gemeinſchaftlichen Bücher, und alle Kirchen, die ihn nun hatten, machten die katholiſche Kirche aus. Da nun hæretici dieſen Canon und die Auslegungsordnung nicht hatten, wodurch ſich eben die katholiſchen Kirchen in Ein kirchliches corpus verbunden hatten, ſo gehörten ſie freilich

nicht zu dieſer katholiſchen Kirche; aber ohne hiedurch zugleich von der chriſtlichen Religion überhaupt ſich zu entfernen, welche vielmehr weder an dieſen Canon, noch an eine allereinzige Auslegungsordnung gebunden ſein konnte." Auch die concilia œcumenica hatten ihm jetzt ihre gute Bedeutung. Er geſtand es ſich, daß ſolche „kirchliche Landtage" in damaliger Zeit nützlich geweſen waren, aber freilich gar nicht, „um den Grund und Inhalt der chriſtlichen Religion richtig zu bewahren und zu unterſcheiden, ſondern um noch größeren und mehreren äußerlichen Zerrüttungen des katholiſchen eingeführten Kirchenſtaatsrechts und ſelbſt bürgerlichen Unruhen vorzubeugen. Alle Chriſten, die nicht an kirchlichen Stellen und Beförderung Theil nehmen wollten, gingen dieſe neuen Entſcheidungen über ὁμοουσιαν des Sohnes Gottes, über hl. Geiſt, über zwei Naturen ꝛc. gar nichts an. Aber ſobald ich an die äußerliche Vereinigung einer ſo großen Menge Kirchen oder ihrer Biſchöfe mit anderen ihres Gleichen dachte, ſah ich, daß es durchaus ein nothwendiges Mittel zu dieſem Zwecke, allgemeine Verbindung aller Biſchöfe unter einander, war, eine allgemeine öffentliche Sprache aller Kirchen einzuführen und zu behaupten, um in öffentlichen Reden, Gebeten, Geſängen eine Gleichförmigkeit zu haben, worin ſich die Subordination der Cleriſei gegen die Biſchöfe unaufhörlich üben und beweiſen mußte.... Die öffentliche Kirchenſprache gehörte der Kirche, den Biſchöfen und Clericis, ſie war den ſogenannten hæreticis entgegengeſetzt; der Privatchriſt

aber hatte zu ſeiner Privatreligion, zu ſeinen eigenen Vorſtellungen und zu ſeiner Sprache mit Gott, worin er, ſeinem eigenen Gewiſſen nach, von Herzen an Chriſtum glaubte und als ein Chriſt wandelte, ſeine öffentliche Kirchenſprache gar nicht nöthig. Er konnte mit allen frommen Chriſten Privatumgang haben, und ſie hatten gar nicht Urſache, da ſie ſich der inneren Gleichheit nach liebten, über die öffentliche Sprache der Kirche in Privatſtreit zu gerathen. Der Chriſt hatte nicht öffentlich abzuſingen; da war es freilich feſtgeſetzt, Ehre ſei dem Vater und dem Sohn und dem hl. Geiſt; privatim konnte er ſingen, denken und beten, wie er es am beſten fand".

Aus den Bemerkungen Semler's über die Reformationsgeſchichte, die Augsburgiſche Konfeſſion und die ſymboliſchen Bücher (II, 179 — 219.) wird es genügen, wenn wir die einzige mittheilen, daß er, getreu der Anſchauung, die wir ſchon kennen, in dem Bekenntniß der lutheriſchen Kirche eben auch nur eine äußere Religionsordnung erblickte, welche nur den Lehrern gilt. „Alle dieſe ſymboliſchen Bücher haben zunächſt einen äußerlichen Zweck: unſere Lehrer und Prediger in dem öffentlichen Vortrag und Unterricht auf eine gleichförmige Art ſo einzuſchränken, daß die ſonſt unaufhörlichen neuen Spaltungen und Zerrüttungen nicht mehr uns Schuld gegeben werden könnten; daß unſere gemeinen Chriſten keineswegs, ſondern die öffentlichen Lehrer in ihrem Amt und Vortrag das objectum personale ſind, das iſt mir ganz unwiderſtehlich oder unleugbar

gewiß.“ Die eigentliche Bedeutung der Reformation liegt ihm aber natürlich darin, daß jetzt jedem Christen die Freiheit zustand, über die christlichen Begriffe und Wahrheiten selbst zu denken und seinem Gewissen zu folgen.

Wenden wir uns von da zu seinen Berichten über die Dogmatik (II, 220 — 370.), so begegnen wir schon wenig neuen Gedanken: diese hat er zumeist schon in den früheren Abschnitten niedergelegt und führt sie jetzt nur des Breiteren aus. Dahin gehören vor allem die Gedanken, daß die Theologie öffentlichen Lehrzwecken diene, daß der Einzelne an ihren Inhalt nicht gebunden sei und daß dieser Inhalt kein ewig und unveränderlich wahrer sei. „Ich glaubte einzusehen, sagt er (II, 224.), daß jedes besondere Zeitalter durchaus nur eine Lokaltheologie habe sammeln oder aufstellen können, die der Einsicht und Absicht der jedesmaligen kirchlichen Gelehrten allerdings angemessen war; in anderer darauf folgender Zeit es aber nicht mehr wirklich geradehin bleiben konnte, wenn gleich alte Formeln, Gesänge, Gebete in einer ganz anderen Absicht, nämlich die stete Einheit der Kirche, seit alter Zeit bis jetzt, zu behaupten, immer beibehalten würden. Die stets abwechselnde weitergehende Privatkenntniß der kirchlichen Gelehrten war auch nicht verboten oder geradehin untersagt, wie es ohnehin unmöglich ist, Vorstellungen zu verbieten; ihre Aeußerungen wurden verboten.... Es behielten Gelehrte ihre Privatkenntniß über die öffentliche Theologie zu ihrem

Privatgebrauch, wie gemeine denkende Chriſten auch ihr Gewiſſen wirklich frei behielten.... Wenn ſie ihre Privatkenntniſſe der öffentlichen Religionsordnung nicht kenntlich entgegenſetzten, ſo behielten ſie dieſe ihre Privatfreiheit ungeſtört; wenn ſie aber ſich wiſſentlich der öffentlichen Kirchengeſellſchaft entgegenſtellten, welche doch die Rechte eines Oberherrn über ſie hatte, meiſt mit Nachgebung der Landesherren: ſo wurden ſie als aufrühriſche Mitglieder, — leider nach damaligen Grundſätzen behandelt, an Leben und Gütern geſtraft." Das alles wendet nun Semler auch auf die lutheriſche Theologie an. „Daß Theologi in Wittenberg, Roſtock, Gießen, Jena ꝛc., ſagt er (II, 243.), von einander abwichen, hielt ich für die allernatürlichſte Begebenheit; daß aber eine einzige Lehrart als die unveränderliche beſte wolle anempfohlen und behauptet werden, hielt ich für unvermeidlichen Zufall bei einzelnen Köpfen; der trotz aller Konſequentien die Glaubenslehre ſelbſt nicht betreffen könnte, weil dieſe Streitigkeiten nie für gemeine Chriſten, ſondern ſtets für ſogenannte Gelehrte gehörten. Auch die nächſte Abſicht fand ich in keinem Zuſammenhange mit dem eigenen Chriſtenthum eines jeden Privati; wohl aber mit der öffentlichen lokalen Kirchengeſellſchaft; es ſollen keine Theodotianer, Arianer, Photinianer (Gelehrte nemlich, Lehrer) in die Gemeine oder Geſellſchaft der Catholicorum zugelaſſen werden, weil ſie ſolche zerrütten und abwendig machen würden. Dies waren zuweilen Verſuche meines eigenen Nachdenkens; geäußert habe ich es

aber noch nicht, weil freilich viele Lehrer in allem Ernſt, nach allem ihrem Gewiſſen, dafür halten und behaupten konnten, wenn ein bisheriger katholiſcher Chriſt ein Arianer würde, ſo könne er nicht ſelig werden; er müßte von Chriſto vielmehr ewig verſtoßen werden." ... (II, 245.) „Ich betrachtete die meiſten Lehrer unſerer proteſtantiſchen Kirchen aus eben dem Geſichtspunkt, wenn ſie ſo heftig wider die katholiſche oder alte Kirchenparthei ſchrieben, und ſo gar manche behaupteten, es könne Niemand außer der lutheriſchen Kirche ſelig werden. Unſere Landesherren hatten den allerrichtigſten Grund und alles je dazu nöthige Recht, uns der kirchlichen Regierung des Pabſtes, der Pfaffen und Mönche zu entziehen und keine bisherigen Lehrer ihres böſen Zuſammenhangs wegen ferner gelten zu laſſen: folglich die bisherigen Kirchenartikel, die mit dem Pabſt und allen Misbräuchen zuſammenhingen, aufzuheben, eine ganz andere Lehrmethode vorzuziehen ꝛc.; aber ich fand keinen Grund, zu urtheilen, daß alle die Chriſten keinen Antheil an chriſtlicher Gemüthsfaſſung haben könnten und würden, welche in der Gemeinſchaft der alten Kirchenparthei in Unſchuld beharreten, alſo 7 Sacramente, Anrufung der Heiligen, Meßopfer, Fegefeuer ꝛc. behielten. . . . Je mehr die Grundſätze der proteſtantiſchen Kirchen einem jeden Menſchen dieſe Freiheit des eigenen Denkens und Unterſuchens gewähret, wider die papiſtiſche vorige Lehrordnung, daß er nun ſelbſt in ſeinem Gewiſſen es entſcheiden kann: deſto liebenswürdiger

wurden mir dieſe Grundſätze. Aber eben ſo gewiß, glaubte ich, ſei es alſo, daß auch lutheriſche Lehrer und Gelehrte, für ſich, dieſe Freiheit ſelbſt auch hätten, daß keiner dem anderen weiter unterworfen ſei, als es äußerliche Verordnungen der Landesherren mit ſich brächten, welche ebenfalls zunächſt äußerliche Abſichten hätten, die Ruhe und Ordnung der kirchlichen Societät. . . . Und nun zog ich aus dieſem allem den Schluß, daß ich alſo die öffentliche lutheriſche Lehrordnung, welche vom Anfang an dem Pabſtthum entgegengeſetzt und auf eigene freie Erkenntniß der Chriſten, auf innere Religion, gerichtet iſt, ganz rechtmäßig ſelbſt behalten, dabei aber den unmoraliſchen Unterſchied, den Zeit und Ort mit ſich bringt, um ein jetziger Lehrer zu ſein, nicht wiſſentlich aufheben und ganz ungebraucht laſſen könne; folglich ich vor andern lutheriſchen Theologis und Gelehrten mich als ein Gelehrter freilich unterſcheiden möge und müſſe, ohne je wiſſentlich zu öffentlichen Unruhen Anleitung und Gelegenheit zu geben; daß ich auf Urtheil anderer Gelehrten oder gar Ungelehrten mein eigen Studiren nicht ſetzen dürfe, um aus Furcht oder Eigenliebe der allein weiſen und beſten Regierung Gottes mich nicht entgegenzuſtellen; nach der erhabenen Regel: fürchte Gott, thue Recht, ſcheue Niemand" ꝛc.

Das ſind die Bekenntniſſe Semler's über ſeine Stellung zur lutheriſchen Dogmatik im Allgemeinen, an denen wir uns aber genügen laſſen müſſen: denn es folgt jetzt eine lange Reihe einzelner Bemerkungen, die er an die einzelnen Dogmatiker, die er geleſen, anſchließt. Es ſind lauter Einzelheiten, Ausſtellungen

an der bibliſchen Beweisführung, an der Anwendung, die aus dem Dogma gemacht werden, und derartiges, was ſich, ohne daß man ſich in Einzelheiten verliert, nicht mittheilen läßt. Es läuft immer darauf hinaus, daß Alles, was man als Dogma feſthalten will, nur die äußere Lehrordnung angeht, daß der gelehrte Theologe ſich darüber frei äußern, der Laie aber ſich davon ſo viel aneignen dürfe, als er zu ſeiner Beſſerung und Erbauung für zuträglich halte.

Dieſe Mittheilungen Semler's aus dem zweiten Theil ſeiner Lebensbeſchreibung enthalten ſonach bereits eine vollſtändige Andeutung ſeiner ganzen Theologie. Nach ſeiner eigenen Behauptung keimten alle die Gedanken, welche den Inhalt ſeiner Theologie ausmachen, ſchon in den erſten Jahren ſeiner akademiſchen Wirkſamkeit, ja zum Theil liegen ſie ihnen ſchon voran. Mag es dann auch immerhin ſein, daß Semler einem Theil derſelben einen beſtimmteren Ausdruck gibt, als ſie zur Zeit ſeiner angehenden Lehrthätigkeit hatten, der Hauptſache nach finden wir ihn da ſchon in der Richtung vor, die er von da an in dem Ausbau ſeiner Theologie ſtetig verfolgte. Dieſe Richtung war aber, wie wir uns bereits überzeugt haben, eine von der Orthodoxie gar ſehr abgekehrte, ohne daß Semler das Wort haben wollte. Herangewachſen in der Zeit, in der Orthodoxie und Pietismus ſich mit einander ſtritten, fühlte er ſich von Anfang an nicht ſehr an die alte orthodoxe Theologie gefeſſelt, ihre Blößen wurden ihm aber alsbald nur zu genau bekannt. Daß ſie in wiſſen-

ſchaftlicher Forſchung viel zurückgeblieben ſei, glaubte er bald wahrzunehmen; daß er durch ſie in ſeinem Forſchungstrieb gehindert ſein ſollte, war ihm ein unerträglicher Gedanke. Zu Anbahnung einer mehr wiſſenſchaftlichen Theologie, zu Heranziehung beſonders der geſchichtlichen Forſchungen hatte ihm auch ſchon der Vorgang Baumgarten's und Anderer den Antrieb gegeben, ihnen hatte er auch ſchon abgemerkt, daß ſie, wenn ſie nur mehr Muth gehabt, an der alten Theologie gar viel mehr würden gerüttelt haben. Er, das muß man ihm zum Ruhm nachſagen, hatte zwar keinen Trieb in ſich, mit der alten Theologie geradehin zu brechen, vielmehr an vielen Orten bezeugt er uns in glaubwürdiger Weiſe, daß er über die Reſultate ſeiner Forſchung zuweilen eher erſchrocken ſei, daß er langſam, vorſichtig, zaghaft nur ſeinen eigenen Gedanken Raum gegeben habe. Aber ſeine Forſchungen, zumeiſt ſeine kritiſchen und hiſtoriſchen, wollten eben gar nicht mit der alten Theologie ſtimmen, und dieſe Forſchungen waren ihm doch ſein Theuerſtes. Hätte er tiefere chriſtliche Erkenntniß gehabt, ſo hätte er freilich eine andere Vermittlung zwiſchen ſeinem Glauben und ſeiner Wiſſenſchaft gefunden, aber bei der Erkenntniß, die er nun einmal von ſeiner Zeit her hatte, fand er in ihr keinen Halt und bleibt der Verſuch, den er machte, das was er den chriſtlichen Glauben nannte und ſeine Wiſſenſchaft in Einklang zu bringen, noch ein ehrenwerther. Dieſen Verſuch kennen wir bereits wenigſtens andeutungsweiſe. Die Theologie iſt nur

für die Lehrer der Kirche, und es ist natürlich, daß sie in verschiedenen Eparchen eine verschiedene wird, denn die menschliche Erkenntniß ist eine wechselnde. In der Theologie aber muß vollkommen freie Bewegung gestattet sein, nur darf die öffentliche Lehrordnung dadurch keine Störung erleiden. Zu welchen Resultaten sie aber auch gelangt, die Religion selbst wird dadurch nicht berührt, denn diese ist etwas Innerliches, im Gemüth des Menschen seinen Sitz habendes, und der einzelne Christ ist in seinem Glauben gänzlich unabhängig von dem, was die Kirche als äußere Lehrordnung aufstellt.

Wie sich nun alle seine Forschungen und Gedanken zu dem Ganzen runden, das den Inhalt seiner Theologie ausmacht, soll jetzt gezeigt werden.

4. Semler's Theologie.

Es wird dienlich sein, in kurzen Umrissen gleich das Resultat, bei dem Semler anlangte, voranzustellen. Die näheren Belege lassen wir dann folgen.

Von kritischen und exegetischen Forschungen hat Semler seinen Ausgang genommen. Diese hatten es ihm bald unmöglich gemacht, die biblischen Bücher einzeln und im Kompler so anzusehen, wie die Orthodoxie that. Er glaubte aber auch gefunden zu haben, durch welchen Fehler die Orthodoxie zu dem Resultat kam, von dem er sich jetzt abwendete. Man hat, sagte Semler, bisher unter Canon eine Sammlung von Schriften verstanden, welche durchweg göttlichen Inhalts, eigentlich Gott zu ihrem Verfasser

haben und darum in allen ihren einzelnen Theilen für alle Chriſten aller Zeiten verbindlich ſind. Dem iſt aber nicht ſo. Dieſe Schriften ſind in verſchiedenen Zeiten entſtanden und gelten immer nur den Zeitgenoſſen. Will man ſie recht verſtehen, ſo hat man bei ihrer Auslegung immer ſehr darauf zu achten, wem das darin Enthaltene geſagt iſt, und unter welchen Umſtänden und Vorausſetzungen es geſagt iſt, mit anderen Worten, man muß ſie hiſtoriſch interpretiren. Es iſt alſo ein Irrthum, wenn man meint, die Abſicht dieſer Schriften ſei die geweſen, Lehren zu geben, welche für alle Zeiten gültig wären, und es iſt ein Irrthum, von dieſen Schriften zu meinen, wir hätten alles darin Geſagte ſo hinzunehmen, als ob es uns geſagt ſei. Das iſt ſo wenig der Fall, daß ſich vielmehr unſchwer nachweiſen läßt, daß die hl. Schriftſteller ſich dieſer Lehren oft nur darum bedienten, weil ſie die in der damaligen Zeit geglaubten waren und ſie mit Anſchluß an dieſelben ſich Eingang für das verſchaffen konnten, was der Hauptzweck aller Offenbarung war. Was war aber der? Kein anderer, als der, anzuregen zu einer wahren inneren Verehrung Gottes. Darnach beſtimmt ſich nun der Gebrauch, der von dieſen Schriften zu machen iſt. Man läßt ſich das geſagt ſein und eignet ſich das davon an, was zur Förderung dieſer inneren Verehrung dient.

Semler's Meinung iſt da nicht etwa die, welche Andere zu ſeiner Zeit auch ſchon ausgeſprochen hatten, daß man mittelſt der von ihm empfohlenen Interpre-

tations=Methode nun in den hl. Schriften das Göttliche von dem Menſchlichen, das Allgemeingültige von dem Lokalen und Temporellen ausſcheiden und ſo ausmitteln ſolle, was denn das jetzt noch Verbindliche in der hl. Schrift ſei. Vielmehr geht er von der Annahme aus, daß alle Lehren und Meinungen, welche ſich in der hl. Schrift finden, entweder nur der Zeit gelten, in der ſie geſagt worden ſind, oder gar nur in ſpäterer Zeit von den hl. Schriftſtellern gebraucht worden ſind, um ſich damit Eingang bei ihren Leſern zu verſchaffen, ohne daß dieſe Schriftſteller ſelbſt ſich zu dieſen Lehren bekannt hätten. Es bleiben alſo Semlern keine Lehren übrig, welche dem Chriſtenthum allein eigneten, und er iſt zu dem Geſtändniß gedrängt, daß ſich aus der hl. Schrift gar nicht ermitteln laſſe, was Chriſtenthum ſei. Um aber das nicht geradehin ſagen zu müſſen, geht ſeine Erklärung dahin: das Chriſtenthum beſteht überhaupt nicht in beſtimmten Lehren, ſondern in Uebung der Gottſeligkeit, und da möchten denn je nach der Art der Individuen zur Anregung dieſer Gottſeligkeit dem einen dieſe, dem anderen jene Lehren, welche ſich in der hl. Schrift finden, taugen. Indem er aber ſo ſagte, war er damit in großer Gefahr, mit dem, was man bisher Chriſtenthum nannte, in argen Konflikt zu gerathen. Er ſuchte ſich nun ſo zu helfen, daß er ſagte: das, was man Chriſtenthum nennt, dieſe beſtimmte Anzahl von Lehren und Glaubensartikeln iſt nothwendig zur Bildung der äußeren Religionsgemeinſchaft. Dieſe aber hat

mit dem inneren Glauben, er nannte es Privatreligion, nichts zu ſchaffen. Damit meinte er erklärt zu haben, welche Bewandniß es mit dem habe, was man heutzutage Chriſtenthum nennt, und meinte er gezeigt zu haben, wie man ſich der Verbindlichkeit, dem zu glauben, entheben könne. Aber freilich auf dieſem Wege war Semler nun auch der natürlichen Religion ſo nahe gekommen, daß die Erklärung, die er von dem Unterſchied beider gab, am deutlichſten zeigte, wie er am Glauben Schiffbruch gelitten habe.

Zeigen wir nun, wie Semler das alles ausführt!

Wir ſchöpfen für das, was er vom Canon ſagt, vorzugsweiſe aus ſeiner freilich ſehr verworren geſchriebenen „Abhandlung vom freien Gebrauch des Canons", welche in 4 Bänden 1771 — 1775 erſchien; bemerken aber von dieſer Schrift zuvor, daß ſie nicht auf 4 Bände angelegt war, daß vielmehr die drei letzten erſt auf Anlaß von Recenſionen entſtanden ſind.

Die Frage, um die es ſich in dieſer Schrift handelt, iſt die, welche Bewandniß es mit dem Canon, der Sammlung von Schriften habe, welche als die hl. Schrift bezeichnet werden. Haben wir, ſo fragt Semler, darunter eine Sammlung von Schriften zu verſtehen, welche alle, „gleich göttlichen Urſprungs, von allen einzelnen Chriſten zur eigenen Quelle göttlicher Wahrheiten und moraliſcher Erfahrungen angenommen werden müſſen"? Dieſe Meinung, antwortet Semler, hat ſich allerdings in unſerer Zeit feſtgeſetzt, aber ganz mit Unrecht. Unter Canon hat man

weiter nichts als „das Verzeichniß der Bücher zu „verſtehen, welche in den Zuſammenkünften der Chriſten „öffentlich vorgeleſen wurden“ (I, 11.), und es läßt ſich hiſtoriſch nachweiſen, wie es zu dieſem Verzeichniß gekommen iſt. Man fand in der chriſtlichen Zeit bereits Bücher vor, welche die Juden für heilige ausgaben. Zwar waren ſchon die Juden in der Zählung ſolcher Bücher nicht einig geweſen, aber in der erſten chriſtlichen Zeit entſchied man ſich für die Sammlung von Schriften, welche von den LXX überſetzt worden waren, weil man den aus der alten Zeit herſtammenden Glauben theilte, daß dieſe Ueberſetzung der LXX unter göttlicher Einwirkung Statt gehabt habe. In Folge deß hat man dieſe Bücher von da an ohne Unterſchied „für göttlich beſtätigte und zu „ſtetem künftigen Gebrauch ausdrücklich anempfohlene“ gehalten. (I, 8.) Bildeten nun dieſe Schriften die eine Sammlung, die man Canon des A. T. nannte, ſo kam als zweite Sammlung der Canon des N. T. hinzu, die Schriften nämlich, welche in der chriſtlichen Zeit entſtanden waren. Auch da fand in den erſten Jahrhunderten eine verſchiedene Zählung Statt, „damit nun aber in Abſicht dieſer Bücher, welche in „den Kirchen zum Vorleſen und Predigen gebraucht „wurden, eine Gleichförmigkeit und Uebereinſtimmung „erhalten würde, und man ſich von den ſ. g. ketzeri„ſchen Partheien im Leſen eben ſo wohl als im „Singen und der Liturgie merklich genug unterſchei„den möchte, ſo haben endlich die Biſchöfe mehrerer „Kirchen und Provinzen ſich mit einander, theils

„mündlich, theils ſchriftlich vereinigt, was für Bücher „aus dem ſ. g. A. und N. T. canonicam lectionem „ausmachen ſollen.“ (I, 12.) Es iſt alſo ein ſehr äußerlicher Grund geweſen, warum in den Canon A. und N. T. gerade dieſe Schriften ſind aufgenommen worden. „Die Canonicität iſt nur in Anſehung der Clericorum feſtgeſetzt worden, daß dieſe keine anderen Bücher zum Vorleſen und zum verbindlichen Unterricht gebrauchen dürfen, als welche in dieſer Kirche zu canonicis libris gerechnet wurden.“ (I, 16.) Und „wenn von Uebereinſtimmung der Chriſten in Anſehung der Bücher geredet wird, die ſie zum Grund ihres Lehrbegriffs und der daraus hergeleiteten Religion angenommen haben, ſo iſt eigentlich 1) der öffentliche Lehrbegriff, 2) der größere Theil der Chriſten, die daher καθολικοι heißen, zu verſtehen: daß ſie, dieſe katholiſche größere Parthei, in ſolchen Büchern einſtimmig geweſen iſt, ſie öffentlich vorleſen zu laſſen; in andern aber, auch bei dieſer Parthei, keine Uebereinſtimmung in den ältern Zeiten Statt gefunden, bis eine allgemeine Verbindung der Kirchen in mehreren Provinzen mehr und mehr zu Stande gekommen; und dieſe größere Vereinigung in dem öffentlichen äußerlichen Lehrgrunde findet erſt Statt von dem 4ten Jahrhundert an, da die chriſtliche Religionsübung wegen vorzüglicher Anzahl der Glieder dieſer Religionsgeſellſchaft in dem römiſchen Staat öffentliches Recht und gleiche Freiheit der öffentlichen Uebung bekommen hat. Von hier an beruhet die Gleichförmigkeit und Unveränderlichkeit

des canonis unleugbar auf dem jure ecclesiastico publico, daher gelehrtere Lehrer ihre besonderen Einsichten von der festgesetzten gemeinen Lehrordnung nun unterscheiden." (I, 17.) Aus dieser Entstehung des canon folgt aber, „daß die besondere Unter„suchung dieser Bücher für alle nachdenkende Leser, „was ihren eigenen Privatgebrauch betrifft, frei ge„blieben und durch diesen zum öffentlichen Gebrauch „eingeführten canon nicht aufgehoben werden können, „indem es ein sehr verschiedener Endzweck ist, der „durch die kirchliche Verordnung über die Anzahl „der Bücher, die zum öffentlichen Gebrauch, zu der „öffentlichen Religionsübung gehören, erreicht werden „sollte und konnte". (I, 19.) Mit großem Unrecht ist daher „nach und nach, auch von neueren frommen und rechtschaffenen Lehrern die Sache ganz anders angesehen und vorgestellt worden; als müsse ganz nothwendig und unausbleiblich ein jedes Buch des alten festgesetzten canonis von allen und jeden Lehrern und Christen, nicht nur in Absicht des öffentlichen gleichförmigen Gebrauchs, sondern auch von jeden einzelnen Christen, zur eigenen Quelle göttlicher heilsamer Wahrheiten und moralischer Erfahrungen angenommen, behalten und so lange vertheidigt und zur Vertheidigung so viel geschrieben werden, daß niemand hievon anders denken, lehren oder schreiben dürfe, wenn er anders den guten Namen eines wahren Christen haben und behalten wolle." (I, 21.)

Wie verträgt sich aber diese Ansicht mit der

Annahme der Göttlichkeit dieſer Schriften? Denn es wird ja von ihnen allen behauptet, daß ſie von Gott eingegebene, alſo göttlichen Inhalts ſeien. Da wird es nothwendig, ſagt Semler, daß man die bisherige Beweisführung der Inſpiration einer Prüfung unterwerfe. Indem man, ſagt er da, nach Merkmalen ſuchte, an denen man dieſe Schriften als von Gott eingegebene erkennen könne, unterſchied man innere und äußere. Die äußeren, die Berufung auf das hiſtoriſche Zeugniß der Kirche, können aber nichts entſcheiden, denn „das Zeugniß der ſo genannten Kirche kann wie ein jedes hiſtoriſche Zeugniß nur von einer äußerlichen Begebenheit etwas bejahen oder verneinen", die Frage aber, ob ein oder mehrere Bücher einen göttlichen Urſprung haben oder einem Verfaſſer eingegeben worden ſind, iſt keine äußerliche Begebenheit, es gibt alſo auch davon kein äußerliches oder hiſtoriſches Zeugniß. (I, 29.) Die inneren Merkmale hat man dem Inhalt der einzelnen Schrift entnommen. Den göttlichen Inhalt, hat man geſagt, erkennt man daran, daß das Buch 1) der natürlichen allgemeinen moraliſchen oder anderweitigen Erkenntniß nicht widerſpricht, 2) daß es mehr enthält, als die natürliche Erkenntniß von Gott enthält, 3) daß es übernatürlicher Weiſe entſtanden iſt. Und ſo ſchließt man, durch Anwendung dieſer Vorderſätze: nun aber findet ſich dieſes bei den Büchern, welche die Juden und nachher die Chriſten unter dem Namen heiliger göttlicher Schriften oder einer göttlichen Offenbarung, die unter ihnen zur Wirklichkeit gekom-

verſtanden und angegeben werden: folglich dieſe Bücher wirklich göttliche oder Theile ...en ſchriftlichen Offenbarung." (I, 31.)

Argumentation, ſagt nun Semler, hat ...s eine gewiſſe Berechtigung, nur aber nicht, ſie ohne Unterſchied auf alle Chriſten ange...abet werden ſoll. Bei Einzelnen konnte es ſo ſein. „Wenn ſolche wenige Stufen einer natürlichen moraliſchen Erkenntniß erreicht hatten, konnten dieſe Bücher wohl alle eine neue Erkenntnißquelle ſein; ohne daß es ſich zugleich auch bei andern Leſern, die ſchon vorher Einſicht und Uebung hatten, eben ſo verhielte. — Solche Leſer, die ſelbſt Einſichten hatten, gebrauchen ſie, ohne gleichſam die Anfangsgründe erſt aus allen dieſen Büchern zu lernen, als welches nur den Unfähigeren nöthig war. Sobald z. B. nachdenkende Juden über den Inhalt dieſer Bücher und die Lehren Jeſu eine Vergleichung anſtellen, laſſen ſie ihre bisherigen Lehrer und Rabbinen fahren und ziehen einen beſſern Unterricht vor, der auf beſſeren Grundſätzen ihrer Auslegung und ihres Gebrauchs beruhte. Und von nun an können dieſe Leſer nicht dieſe Bücher, ohne Unterſchied, zur Erkenntnißquelle der ferneren Lehrſätze und Vorſchriften eben ſo behalten und anwenden, als vorher; ſie ſind über ſie gleichſam hinausgewachſen und laſſen ſie anderen unfähigeren Anfängern." (I, 31.) Der Fehler, den man beging, iſt alſo der, daß man behauptete, „daß wirklich dieſe Merkmale dieſen Büchern immerfort und für alle Leſer zukommen, welche

Annahme der Göttlichkeit dieſer Schriften? Denn es wird ja von ihnen allen behauptet, daß ſie von Gott eingegebene, alſo göttlichen Inhalts ſeien. Da wird es nothwendig, ſagt Semler, daß man die bisherige Beweisführung der Inſpiration einer Prüfung unterwerfe. Indem man, ſagt er da, nach Merkmalen ſuchte, an denen man dieſe Schriften als von Gott eingegebene erkennen könne, unterſchied man innere und äußere. Die äußeren, die Berufung auf das hiſtoriſche Zeugniß der Kirche, können aber nichts entſcheiden, denn „das Zeugniß der ſo genannten Kirche kann wie ein jedes hiſtoriſche Zeugniß nur von einer äußerlichen Begebenheit etwas bejahen oder verneinen", die Frage aber, ob ein oder mehrere Bücher einen göttlichen Urſprung haben oder einem Verfaſſer eingegeben worden ſind, iſt keine äußerliche Begebenheit, es gibt alſo auch davon kein äußerliches oder hiſtoriſches Zeugniß. (I, 29.) Die inneren Merkmale hat man dem Inhalt der einzelnen Schrift entnommen. Den göttlichen Inhalt, hat man geſagt, erkennt man daran, daß das Buch 1) der natürlichen allgemeinen moraliſchen oder anderweitigen Erkenntniß nicht widerſpricht, 2) daß es mehr enthält, als die natürliche Erkenntniß von Gott enthält, 3) daß es übernatürlicher Weiſe entſtanden iſt. Und ſo ſchließt man, durch Anwendung dieſer Vorderſätze: nun aber findet ſich dieſes bei den Büchern, welche die Juden und nachher die Chriſten unter dem Namen heiliger göttlicher Schriften oder einer göttlichen Offenbarung, die unter ihnen zur Wirklichkeit gekom-

men ſei, verſtanden und angegeben werden: folglich ſind alle dieſe Bücher wirklich göttliche oder Theile der göttlichen ſchriftlichen Offenbarung." (I, 31.)

Dieſe Argumentation, ſagt nun Semler, hat allerdings eine gewiſſe Berechtigung, nur aber nicht, wenn ſie ohne Unterſchied auf alle Chriſten angewendet werden ſoll. Bei Einzelnen konnte es ſo ſein. „Wenn ſolche wenige Stufen einer natürlichen moraliſchen Erkenntniß erreicht hatten, konnten dieſe Bücher wohl alle eine neue Erkenntnißquelle ſein; ohne daß es ſich zugleich auch bei andern Leſern, die ſchon vorher Einſicht und Uebung hatten, eben ſo verhielte. — Solche Leſer, die ſelbſt Einſichten hatten, gebrauchen ſie, ohne gleichſam die Anfangsgründe erſt aus allen dieſen Büchern zu lernen, als welches nur den Unfähigeren nöthig war. Sobald z. B. nachdenkende Juden über den Inhalt dieſer Bücher und die Lehren Jeſu eine Vergleichung anſtellen, laſſen ſie ihre bisherigen Lehrer und Rabbinen fahren und ziehen einen beſſern Unterricht vor, der auf beſſeren Grundſätzen ihrer Auslegung und ihres Gebrauchs beruhte. Und von nun an können dieſe Leſer nicht dieſe Bücher, ohne Unterſchied, zur Erkenntnißquelle der ferneren Lehrſätze und Vorſchriften eben ſo behalten und anwenden, als vorher; ſie ſind über ſie gleichſam hinausgewachſen und laſſen ſie anderen unfähigeren Anfängern." (I, 31.) Der Fehler, den man beging, iſt alſo der, daß man behauptete, „daß wirklich dieſe Merkmale dieſen Büchern immerfort und für alle Leſer zukommen, welche

man noch jetzt zum alten und neuen Teſtament zu rechnen pflegt" (I, 32.), daß man das behauptete, „als wenn wirklich der eigentliche Grund und die Erhaltung der ganzen chriſtlichen Religion und ihre ganze Kraft und Daſein daran hinge, daß jene ſämmtlich hebräiſchen und alle dieſe griechiſchen Bücher ohne Ausnahme und Unterſchied und immerfort einmal für allemal ſo beurtheilt werden, daß ſie gleich gut eines göttlichen Urſprungs und Inhalts ſeien". (I, 33.)

Semler ſpricht alſo den hl. Schriften nicht geradehin die Göttlichkeit des Inhalts ab, er gibt aber weder zu, daß dieſelbe in der bisherigen Weiſe zu erreichen ſei, noch nimmt er an, daß allen in gleicher Weiſe der Inhalt einer Schrift göttlich ſein müſſe, noch auch, daß man von allen Schriften ſagen müſſe, ſie ſeien göttlichen Inhalts.

„Wenn Leſer, ſagt Semler (I, 34.), nicht ganz fremde und ohne eigene Uebung in Erkenntniſſen ſind, ſo wird man ihnen ſchwerlich begreiflich machen, daß unſerer und aller Menſchen geiſtlichen Vollkommenheit und wachſenden Ausbeſſerung viel oder etwas daran gelegen ſei, es zu wiſſen, und ernſtlich zu bedenken, daß Ruth Aehren geleſen habe und dieſes die Gelegenheit zu einer beſondern Begebenheit für die Ruth geworden. Der Inhalt des Buches Eſther, ſo vieler blos iſraelitiſchen einheimiſchen Begebenheiten, iſt eben ſo wenig ſo beſchaffen, daß dadurch die natürlichen moraliſchen Kenntniſſe, wenn ſich dergleichen bei Menſchen ſchon in einiger Reife finden,

theils recht gut beſtätiget, theils erweitert und verbeſſert werden können.“ „Wie ſoll denn, fragt Semler weiter (I, 35.), ein Leſer es machen, der ſchon edlere Grundſätze hat, als jene kleine alte Begebenheit nach ſeinem ganzen Bewußtſein einſchließt, und dennoch dies Buch für ein ſolches halten ſoll, wodurch Gott ſeine gütige Aufſicht auf den größeren Wachsthum einer lebendigen moraliſchen Erkenntniß von ihm und dem beſten Verhältniß eines Menſchen, für alle Menſchen habe deutlich zu erkennen geben und geiſtliche Vollkommenheiten habe befördern wollen, woran doch weder Ruth noch Boas noch jene Iſraeliten dachten?.. So wenig das Verhalten und die erzählte Aufführung dieſer Perſonen eine göttliche Wirkung in ihrer Seele einſchließt, wodurch ſie geiſtliche würdige Vorſtellungen von göttlichen Wahrheiten nun in ihrem bürgerlichen menſchlichen Leben an den Tag zu legen ſich bedächtig vorgeſetzt haben: eben ſo wenig iſt es klar zu machen, daß dieſes Buch der uns unbekannte Schreiber aus einer beſonderen Erfahrung göttlicher Wirkung und durch eine Kraft eigener daſeiender Erkenntniß der praktiſchen moraliſchen Wahrheiten geſchrieben, alſo zur Abſicht gehabt habe, dieſe würdigen geiſtlichen Veränderungen in allen Menſchen hervorzubringen... Es kann alſo zwar ehedem für einfältige Leſer oder Zuhörer unter dem jüdiſchen Volk dergleichen gute Meinung von einem göttlichen Urſprung und Endzweck dieſer erzählten Hiſtorie Statt gefunden haben; aber weil dieſe Erkenntniß ſehr ungleich iſt, und bei allen denen Menſchen nicht gehin-

dert und aufgehalten werden darf, welche zu einer größern Ausbreitung und Genauigkeit der Vorstellungen schon ohnehin aufgelegt sind: so haben diese es sogar zur Pflicht, ihre größere γνωσιν zur größeren Ehre Gottes, zu mehrern Vortheil für sie und für andere getreulich zu behalten, zu vermehren und rechtschaffen zur Anwendung zu bringen, ohne sich mit einem solchen jüdischen Aufsatze aufzuhalten. Die fernere festgesetzte Anwendung erstreckt sich folglich bei Juden auch auf diese Bücher, die für sie theils unanstößig, theils sogar nützlich heißen können; für jene Leser aber, die nicht unter den Juden ihre Fähigkeiten vernachlässigt haben, können solche Bücher völlig unnütz heißen, was eigene Ausbesserung betrifft. Diese gewissenhafte ehrliche Anwendung seiner Seelenkräfte sowohl als seiner erkannten Grundsätze kann man diesem Leser unter keinem Schein untersagen; sie gilt nicht nur von solchen einzelnen Büchern, an denen man gar nichts Allgemeinnütziges und zu aller Zeit Wichtiges für die menschliche größere Vollkommenheit findet, welches doch der Charakter des Göttlichen ist, sondern auch von den einzelnen Theilen anderer Bücher, die nicht durch und durch jene geringe entbehrliche Beschaffenheit haben."

So leugnet also Semler, wie wir sehen, die Inspiration in dem bisher angenommenen Sinne, leugnet er, daß sie sich auf alle bisher als canonisch geltenden Schriften beziehe, spricht er aber darum den hl. Schriften nicht geradehin die Göttlichkeit ab, nur stellt er ein anderes Kriterium auf, an dem

die Göttlichkeit einer Schrift zu erkennen ſei. Eine Schrift hat dann den Charakter des Göttlichen, wenn ſie Allgemeines und zu aller Zeit Wichtiges für die menſchliche größere Vollkommenheit enthält, und wenn die eigene moraliſche Vollkommenheit und wahre innere Glückſeligkeit des Einzelnen dadurch befördert werden kann. Wo eine Schrift dieſe Merkmale nicht hat, da iſt ſie auch nicht göttlichen Inhalts, und Semler ſagt voraus, daß wenn man auf dieſe Merkmale hin die hl. Schriften anſehe, manche aus dem Canon zu ſtreichen wären, wie z. B. das Buch Ruth, Eſther, Esra, Nehemia, Chronik. (I, 34.) Der Begriff der Göttlichkeit einer Schrift wird aber hier, das darf man ja nicht überſehen, von Semler doch in ganz anderem Sinne genommen, als von der bisherigen Theologie. Eine Schrift iſt göttlich, hieß dieſer ſo viel, als ſie hat Gott zu ihrem Urheber, ſie iſt inſpirirt, und daraus eben leitete man die Verbindlichkeit derſelben für alle ab. Semler aber kann von einer Schrift noch annehmen, daß ſie Gott zum Urheber hat, und wir werden ſpäter zeigen, in welchem Sinne er das annehmen kann, und doch ſagt er darum von einer ſolchen Schrift noch nicht in ſeinem Sinne, daß ſie göttlich ſei. Eine und dieſelbe Schrift, oder wie wir bald ſehen werden, daß genauer zu ſagen iſt, in einer und derſelben Schrift kann dem Einen etwas den Charakter des Göttlichen haben und dem Andern nicht, je nach der Niedrigkeit oder Höhe des moraliſchen Standpunktes, auf dem der Einzelne ſteht. Eine

Schrift und in der Schrift das Einzelne iſt immer darauf anzuſehen, ob es die moraliſche Vollkommenheit des Einzelnen zu befördern vermag, und „über „dieſe Frage kann keine allgemeine Antwort gerade„hin ertheilt werden, weil die Gemüthsverfaſſung „und Fähigkeit derjenigen, welche dieſe Frage machen „mögen, gar ſehr ungleich iſt, wenn gleich ihre Ab„ſicht völlig gut und gleich rechtmäßig ſein ſollte, alle „Mittel gern ehrlich anzunehmen, wodurch ihre eigene „moraliſche Vollkommenheit und wahre innere Glück„ſeligkeit befördert werden kann".

Die Tragweite dieſer Semler'ſchen Sätze iſt eine ungemein große. Inſpirirte und darum für alle verbindliche Schriften im Sinne der bisherigen Theologie gibt es demnach gar nicht, und es gewährt auch gar kein Intereſſe mehr, eine Schrift darauf anzuſehen, ob ſie das iſt. Nur darauf kommt es an, ob ſich in dieſen Schriften etwas findet, was der Einzelne für ſeine moraliſche Vollkommenheit nützen kann, und dann iſt es *für ihn* göttlich. Verhält es ſich ſo mit dieſen Schriften, ſo müſſen ſie auch wie in anderer Weiſe, ſo zu anderem Endzweck entſtanden ſein. Das behauptet denn auch Semler, und gerade aus der Art, wie er ſich die Entſtehung derſelben denkt, leitet er ſeine andere Anſicht von den hl. Schriften ab.

Wir müſſen ihn alſo darüber hören. „Die einzelnen Schriften A. T., ſagt er (I, 41.), ſind an damalige Leſer einer beſtimmten Zeit und einer beſondern Provinz eingerichtet worden." Darin liegt

es ſchon, „daß manche Theile von einer eingeſchränkten und ſehr veränderlichen Brauchbarkeit und Nutzbarkeit ſich finden müſſen, die mit gar keinem wirklichen Grund dafür angeſehen werden können, daß ſie eine durchgängige Allgemeinheit der eben ſo guten ſchicklichen Anwendung auf alle Leſer aller anderer Zeiten und anderer Gegenden mit ſich brächten". Die hiſtoriſchen Bücher enthalten „theils Provinzial-, theils Familienhiſtorien, woran außer den Juden anderen Menſchen unmittelbar nichts eigentlich liegt". (I, 51.) „Es ſind Erzählungen von einzelnen damals vorzüglichen Perſonen, die zum Regentenſtande gehören, und von ihren Unternehmungen und dem Erfolg derſelben." (I, 77.) Die Reden und Schriften der Propheten bezogen ſich auf ihr Volk, „was ſie weiſſagten, waren Begebenheiten, ſo die Juden als Juden als einen beſondern Staat angingen". (I, 84.) Alle dieſe Bücher ſind aber nicht „durch den hl. Geiſt wirklich eingegeben und geſchrieben worden in derjenigen Bedeutung, welche die Chriſten nach und nach mit der Beſchreibung verbunden haben, der hl. Geiſt hat ein Buch eingegeben. Bei den Juden wird hiedurch keine ſolche unmittelbare, übernatürliche Bewegung der Seelenkräfte des Esra's, Nehemia's ꝛc. behauptet, als bei den Chriſten angenommen wird; wornach nicht nur die Begriffe von den Sachen, ſondern auch die Worte, und, wie manche weiter denken, auch die Ordnung und Einrichtung der Rede, der Perioden und Sätze eingegeben worden iſt. Wenn die Juden ſagen, dieſe Bücher ſind durch ruach hakkadosch geſchrieben

worden, ſo iſt es zwar eine neue Bewegung in den Seelenkräften; allein der Menſch hatte in dieſer andächtigen ernſthaften Gemüthsfaſſung eine ſehr gute nützliche Abſicht durch ſein Reden oder Schreiben zu erreichen ſich vorgeſetzt. Dieſer Zuſtand war blos ein Vorzug jener Zeiten, wie die Lehrer der Juden hintennach, aus beſonderer Unterſcheidung ihres Zuſtandes, nachher urtheilen, weil ſie ganz artig den Lehrſatz feſtgeſtellt haben: dieſer hl. Geiſt hat ſich nur noch auf die Männer der großen Verſammlung erſtreckt; nachher hat niemand weiter dieſen Vorzug genoſſen". (I, 72.) Die Juden noch haben eine dreifache Unterſcheidung der 24 Bücher gemacht, in Thorah, Nebiim und Ketubim, und damit einen Unterſchied nach dem ungleichen Inhalt angenommen, die Chriſten aber ſind weiter noch gegangen als die Juden und die Rabbinen und haben „demonſtrirt und mit theologiſcher Mühe erſtritten, daß dieſe 24 Bücher alle einen und denſelben Grad der Eingebung, einerlei Abſicht alſo wirklich gehabt hätten". (I, 74.) „Die nächſte Veranlaſſung aber, daß die Chriſten dieſe heiligen Bücher der Juden geradehin angenommen und behalten haben, iſt wohl dieſe geweſen, daß die ſ. g. 70 Dollmetſcher-Ueberſetzung aus Egypten mit dem Vorurtheil einer göttlichen Eingebung ausgebreitet worden. Sobald man dieſe Meinung annahm, daß eine griechiſche Ueberſetzung aller dieſer Bücher unter einerlei Eingebung des hl. Geiſtes ſogar mit ſolchen ganz außerordentlichen Umſtänden ſei bewerkſtelligt worden, ſo konnte es nicht anders ſein,

man mußte alle dieſe überſetzten Bücher ohne Unterſchied für göttlich beſtätigte und zu ſtetem künftigen Gebrauch ausdrücklich anempfohlene von nun an halten.“ (I, 89.) „Die erſten Chriſten ſind ja unleugbar aus den Juden und beſonders aus den griechiſchen Juden geweſen... Es haben alſo dieſe nunmehrigen Anhänger des Chriſtus, als ehemalige Juden, eine bei ihnen ſchon eingeführte Anzahl heiliger Schriften angenommen gehabt, ehe ſie durch die damaligen chriſtlichen Lehrſätze ſich von der bisherigen jüdiſchen Religion und Geſellſchaft unterſchieden haben. Selbſt die Apoſtel und erſten chriſtlichen Lehrer haben alſo als vorherige Juden ſo und ſo viel urſprüngliche hebräiſche Bücher von den hebräiſchen und einheimiſchen, oder auch ſo viel griechiſche von griechiſchen ausländiſchen Juden angenommen und ihrer Gewohnheit nach gebraucht gehabt. Ich ſehe nicht, wie man es darthun könne, daß dieſe Apoſtel wirklich entweder durch eigene Unterſuchung oder gar durch beſondere Eingebungen entſchieden haben, daß wirklich die Göttlichkeit aller dieſer Bücher gleich gewiß ſei.... Ich ſage eine gleiche und gewiſſe Göttlichkeit, denn wenn es relate, comparate verſtanden wird, diejenige Göttlichkeit oder Eingebung, welche die Juden nach dem Unterſchied der Partheien einzugeſtehen pflegten, ſo iſt daran kein Zweifel, daß Jeſus und die Apoſtel dieſes wirklich vorausſetzen und alſo eben ex concessis mit den Juden disputirt haben.“... (I, 93.) „Der Grund, warum Jeſus und die Apoſtel ſolche Bücher von Zeit zu Zeit anführen, um bei den Juden ihre

Lehre zu beweiſen und zu unterſtützen, iſt zunächſt dieſer: weil die Juden dieſe Bücher als die Quelle von Religionswahrheiten ſchon gelten ließen; und weiter, weil ſolche Stellen zu dem Zwecke Jeſu und der Apoſtel damalen dienlich waren. Ob aber Jeſus und die Apoſtel allen den Büchern, welche die Juden für göttliche hielten, und woraus ſie manche Stellen wider die Juden damalen gebraucht haben, ſelbſt nach eigenem Urtheil, nach eigener gewiſſen Erkenntniß, einen gleichen göttlichen Urſprung beigelegt und dieſes zugleich beſtätigt haben; läßt ſich nicht an und für ſich darthun." (I, 97.) „Zwei Wege, ſagt Semler (I, 101.), ſind es geweſen, wodurch alle dieſe Bücher, ohne beſonderen Unterſchied ihres Inhalts, unter denjenigen Chriſten auch nach und nach ſind angenommen und eingeführt worden, welche vorher ſelbſt keine Juden geweſen: 1) manche Lehrer von der einen niedrigen Klaſſe empfahlen eben dieſe Bücher, um der ihnen wirklich von ihnen ſelbſt beigelegten und eingeſtandenen Göttlichkeit willen... 2) Eine andere Klaſſe Lehrer, zumal in Alexandrien, Rom, Antiochien, wo es viele Juden gab, ſuchten in einer edlen guten Abſicht dieſe Juden mehr und mehr zu gewinnen, und da ſie ſelbſt viel zu gut die Kraft und Ordnung ſolcher moraliſchen Wahrheiten kannten, haben ſie wenig aus den Hiſtorien und Prophezeiungen gemacht, was den buchſtäblichen Sinn betrifft, der zunächſt in dieſen Büchern enthalten war... Deſto mehr aber haben ſie geiſtliche allgemeine Begriffe und Lehrſätze durch eine allegoriſche

ſtete Auslegungsart zu empfehlen geſucht. Nun waren nach und nach alle dieſe Bücher in den Händen der Lehrer; von dieſen Lehrern wurden nachher wieder andere in eben dieſes Lehramt befördert: und dieſen übergaben ſie freilich eben dieſe Bücher, und daraus dieſe Wahrheiten ferner, nach dieſer Lehrart, gegen andere zu lehren und auszubreiten. So iſt es nach und nach entſtanden, daß alle dieſe Bücher von den chriſtlichen Lehrern immerfort behalten wurden, zum öffentlichen Gebrauch für alle ihre Zuhörer." Endlich rechnet Semler auch noch die Urſache hieher (I, 104.): „man fand, nachdem die chriſtlichen neuen Bücher bekannt wurden, daß Chriſtus und die Apoſtel aus manchen dieſer Bücher von Zeit zu Zeit Beweiſe oder doch öftere Veranlaſſung zu ihrem Vortrag entlehnt hatten. Wenn nun gleich ganz ſichtbar iſt, daß Chriſtus und die Apoſtel mit Juden als mit Juden umgehen und freilich dieſe Bücher damalen brauchen mußten, um Eingang zu finden: ſo hat man doch aus Mangel eigener Betrachtung und Unterſuchung dieſen ſo wichtigen Umſtand vergeſſen und hat folglich 1) auch unter und bei Chriſten eben dieſe Lehrart behalten, 2) alle Bücher der Juden, wie ſie ſolche der Zahl nach 24 annehmen, und in Geſetz, Propheten und Pſalmen eintheilen, beibehalten; wenn gleich Chriſtus nur aus etlichen Büchern zuweilen etwas, in einer damaligen Lehrart und für jene unfähigen Zuhörer, wiederholt hat."

Ganz ſo denkt ſich Semler auch die Entſtehung der neuteſtamentlichen Schriften. Es ſind Gelegen-

heitsſchriften, und wie die Apoſtel in ihrem mündlichen Lehren einen Unterſchied machten zwiſchen unfähigen und geübteren Zuhörern, ſo auch in ihren Schriften. Der Hauptinhalt ihrer Lehre war: „es gibt keinen andern Chriſtus und es iſt kein anderer Begriff von dem Chriſtus richtig als dieſer; das Judenthum iſt nicht die einzige und beſte Religion. Alle bisherigen Sünden aller Menſchen vergibt Gott, und es iſt falſch, daß man eine Vertilgung und Verdammung aller Heiden ſich noch einbildet; wenn nur die Menſchen die nun erkannte richtige Ordnung ihrer Ausbeſſerung und Zuverſicht zu Gott von Herzen annehmen, oder, wie es kurz heißt, an Chriſtum glauben.“ (I, 110.) ... „Dieſer Hauptinhalt des mündlichen Unterrichts hat ſich aber nach den Zuhörern gerichtet; für Juden wird vornemlich von den großen Wundern, die Jeſus gethan hatte, umſtändlich erzählt. Daher auch der ſchriftliche Aufſatz, der nun die Stelle des mündlichen Unterrichts für andere angehende Lehrer vertreten ſollte, eben ſo eingerichtet wurde. Matthäus hat nicht für Juden in Paläſtina geſchrieben . . ſondern für Juden in Arabien oder dergleichen auswärtigen Gegenden. . . Johannes hingegen ſetzt Leſer voraus, die nach ihren Umſtänden, die Gott über ihr Leben und Erziehung veranſtaltet hatte, mehr mit dem Nachdenken über Wahrheiten ſchon bekannt waren, er hat daher ſehr wenig von den Wundern, mehr aber von den Reden und Lehren Jeſu aufgeſchrieben. War nun z. B. den Leſern des Evangelii Johannes an ſich und eigentlich nöthig, Mat-

thäi Erzählung zu haben? hatte Matthäus wirklich bei seiner Beschreibung eine Absicht auf alle Menschen aller Zeit? liegt die eigene Ausbesserung und geistliche Wohlfahrt des Menschen wirklich daran, daß ein jeder Mensch gerade 4 Evangelia, eins so wie das andere, selbst als göttlich eingegebene Schriften annehme? Ich glaube nicht." (I, 111.) . . . „Da Markus einen Auszug gemacht hat aus Matthäo, wie es unleugbar ist, wenige kleine historische Zusätze ausgenommen, so halte ich es für eine unnöthige Bedenklichkeit, daß mehrere neue Gelehrte dies nicht gestehen, sondern behaupten wollen, daß Markus insbesondere aus göttlicher Eingebung für sich diesen Aufsatz geschrieben habe. Man sollte sich vielmehr freuen, wenn Leser ihren Verstand und eigen Nachdenken anzuwenden suchen und in solchen Dingen nicht sie nöthigen, eben das zu denken, was Lehrer nach ihrer Ordnung und Gewohnheit, wozu bei vielen das eigene Denken nicht gehört hat, denken und vortragen. . . . Gesetzt also, ein Christ denkt von dieser Eingebung historischer Aufsätze anders als manche Theologen es in ganz anderer Absicht zu lehren pflegten; er meint z. B. die Historien selbst hatten sie ja belebet und erfahren, wie sogar die Pharisäer und andere Juden, Pilatus ꝛc., also war eine solche Eingebung, die die erste Kenntniß und Vorstellung mittheilt, nicht nöthig; sie wußten auch die damalige Sprache, wie sie im gemeinen Leben von Kindheit an gewöhnlich war; also hatten sie schon lange die Gewohnheit, von dem, was sie mit

Augen ſahen, eine Beſchreibung zu machen, die dieſer ihrer gehabten Empfindung gleich wäre; alſo iſt es nicht gewiß, ob auch die Worte an ſich ihnen ſind durch Eingebung mitgetheilt worden. Hiſtoriſche Beſchreibungen ſolcher ſinnlichen Dinge, am Zoll ſitzen, Netze auswerfen, einen kreuzigen ꝛc., haben ſtets die dazu gehörigen Worte bei ſich Matthäus, Johannes haben alſo nicht eine göttliche Eingebung dazu nöthig gehabt, wohl aber zu ihren eigenen moraliſchen Veränderungen, zu lebendiger Erkenntniß, zu getreuer redlicher Gemüthsfaſſung, wornach ſie den göttlichen Endzweck gern weislich und aufs beſte haben durch ihre Lehre und Schriften befördern wollen. Dieſer Chriſt braucht übrigens alle Wahrheiten, an und für ſich, als Wahrheiten, wornach ihr göttlicher Urſprung, ihre gleiche unaufhörliche Abſicht ganz außer Streit iſt; er erfährt ſelbſt zu ſeinem Beſten die göttliche Kraft dieſer Wahrheiten, und nun kann er es wohl unentſchieden laſſen, wie weit der Begriff von einer Inſpiration Statt gefunden habe; indem es eine hiſtoriſche Sache iſt, welche außer ihm vorgegangen iſt, bei jenen Schriftſtellern. Es iſt ohnehin eine ganz und gar unnütze Behauptung der vorigen Theologen, wenn ſie die Inſpiration noch auf alle Worte erſtrecken." (I, 113.) ... „Ich merke nur an, daß ich ſelbſt daran nicht zweifle, daß jene Schriftſteller in einer beſonderen Gemüthsbewegung ſich befanden, da ſie ihre Aufſätze geſchrieben oder vielmehr diktirt haben. Geſetzt alſo, es wäre daneben die Inſpiration auf eine beſondere

Auswahl der gebrauchten Worte gegangen, ſo iſt dieſe Inſpiration nun vorüber und nicht in den Worten, die wir nun leſen, ferner übrig geblieben, weil die Abſchriften ſo viele Veränderungen darin mit ſich gebracht haben.“ (I, 116.) . . . „Es verhält ſich mit den übrigen nicht eigentlich ganz hiſtoriſchen, ſondern dogmatiſchen und paränetiſchen Schriften in Anſehung einiger Theile ihres Inhalts eben ſo; Paulus hat in ſeinen Briefen zum Theil hiſtoriſche, dogmatiſche Umſtände wiederholt, die theils den Leſern ſchon viel weitläufiger bekannt waren, theils gar leicht weitläufiger erfragt werden konnten.“ (I, 117.)... „Es ſind das nicht ſolche moraliſche Anſichten, an deren Kenntniß und Gebrauch für alle Menſchen unaufhörlich viel lag. Aber die dogmatiſche edle erhabene Behauptung des Chriſtenthums und ſeines allgemeinen Grundes gegen das Judenthum und gegen jüdiſche Meinungen unfähiger, auch wohl gar abſichtlich handelnder unedler Chriſten iſt die Hauptſache. Dies iſt eine göttliche Wahrheit; Gottes beſondere Wirkung zur beſſeren Erkenntniß Pauli iſt ganz gewiß bei ihm dergleichen geweſen; denn ſie iſt nachher immerfort, ſie iſt noch bei uns, eben dieſelbe göttliche Wirkung zu unſerer lebendigen und heilſamen Erkenntniß. Nun hat auch Paulus manche Theile in ſeinen Briefen ſo eingerichtet, wie ſie gleichſam der Gegenſtand eines Geſprächs mit damaligen Perſonen aus Korinth, Theſſalonich ꝛc. ſein konnten oder mußten. Wenn dieſe Perſonen, an die er dies ſchrieb, juſt bei ihm gegenwärtig waren, ſo konnte er, wegen

ihrer vorgefaßten Meinungen, nicht anders als auf dieſe Art mit ihnen reden, um ſie nach und nach auf andere Gedanken zu bringen, von Dingen, die noch dazu nicht den Inhalt und die Ordnung eigener geiſtlicher Beſſerung ausmachten." (I, 118.)... „Dieſe Theile ſeiner Briefe haben keine allgemeine Beziehung auf wirkliche chriſtliche Lehre, die unſere jetzige eigene geiſtliche Vollkommenheit zunächſt betrifft. Nun ſetze ich den Fall, es ſind Leſer, welche nach ihren Umſtänden Gelegenheit gehabt haben, ihr Nachdenken zu üben, ſie unterſcheiden alſo dergleichen Theile in Pauli Briefen als hiſtoriſche Theile, die ſich auf einen beſonderen perſönlichen Gegenſtand beziehen; ſie urtheilen, Paulus hat hier ſo und ſo ſich in jene Leute richten müſſen, als von der Kleidung der Weiber in öffentlicher Geſellſchaft ꝛc.; es iſt dieſes auch nicht eine allgemeine chriſtliche Wahrheit, daß es eine Poſaune gebe, durch deren Klang alle Menſchen aufgeweckt werden ſollen ꝛc., es ſind dieſes jüdiſche Vorſtellungen." (I, 119.)... „Ich ſage, wenn fähige Chriſten ſo edel und frei urtheilen und betrachten, ſo halte ich dafür, man ſollte ihnen noch mehr dazu helfen, nicht aber dies Mißbrauch ihrer Vernunft nennen." (I, 120.)... „Ich ſehe alſo nicht, wie es geradehin unrecht und ohne Grund geweſen ſei, wenn manche fähigere Chriſten, welche ſich unter den ſ. g. Gnoſtikern fanden, geſtunden, daß die Apoſtel zuweilen manches hätten ſo lehren müſſen, wie es die Fähigkeit der damaligen Zuhörer und Leſer mit ſich brachte, ja daß auch die Apoſtel ſelbſt

nicht das vollkommenſte Maß der Erkenntniß gehabt hätten." (I, 121.)... „Eben dieſe nachdenkenden Chriſten haben es frei, über den Brief an den Philemon ohne ängſtliche unedle Furcht als Chriſten zu urtheilen; finden ſie nichts, das zum göttlichen Leben und Wandel gehört, ſo iſt er ihnen zwar lieb, .. aber einer götttlichen Eingebung ſchreiben ſie ihn um deswillen nicht zu.... Es ſteht ihm alſo frei, dieſen Brief in einer andern Stellung zu leſen als den Brief an die Römer ꝛc." (I, 123.)

So ſpricht ſich Semler in dem erſten Theil ſeiner Schrift von freier Unterſuchung des Canons aus. Es wurde ihm genug Gelegenheit gegeben, ſeine Meinung noch weiter zu erläutern, denn die Schrift erregte großes Aufſehen und rief viele Recenſionen in Zeitſchriften, ſelbſt eigene Schriften hervor. Auch Zuſchriften gelangten an Semler, unter denen das Sendſchreiben eines Naturaliſten eine gewiſſe Berühmtheit erlangte. Die Recenſionen wahrten zumeiſt den orthodoxen Standpunkt, ſo namentlich die Göttingiſche im 97. Stück der Göttinger Anzeigen von 1771 und die Jenaiſche im 3. Stück der Jenaiſchen Zeitungen (III, 484.), und Semler nahm ſie ſehr übel auf: er mußte ſich dafür an den Zuſchriften tröſten, die meiſt zuſtimmender Art waren. Die Recenſionen deuteten zumeiſt offener oder verblümter an, daß Semler mit ſeiner Anſicht eigentlich dem Naturalismus verfalle, und die lobenden Zuſchriften ſprachen meiſt ihre Freude darüber aus, daß dem ſo ſei. Davon wollte aber Semler doch nichts

wiſſen. Ein Naturaliſt wollte er durchaus nicht heißen. „Lehret man, ſagt er in der Antwort auf die jenaiſche Recenſion, in Jena die natürliche Theologie alſo, daß vom Glauben Abraham's, David's, Jeſaja's, Pauli darin gehandelt wird?“ Er behauptet von ſich, daß er durchaus nicht blos natürliche Wahrheiten glaube, ſondern auch ſolche, welche durch Abraham, die Propheten, die Apoſtel in Umlauf gekommen ſeien. Semler wahrt überhaupt ſeinen Kredit als chriſtlicher Theolog mit allem Eifer, er will zwar nicht orthodox ſein im vulgären Sinne des Worts, aber an den chriſtlichen Wahrheiten behauptet er feſtzuhalten, an eine wirkliche Offenbarung Gottes meint er zu glauben. Fragen wir nun aber nach den Erläuterungen, zu denen er von jenen Recenſionen und Zuſchriften Anlaß genommen hat, ſo iſt die Ausbeute gerade nicht groß. Die meiſten noch beziehen ſich auf ſeine Auffaſſung von Eingebung. In dieſe ſeine Auffaſſung dieſes Begriffs wußten ſich, und das begreiflicher Weiſe, die meiſten Recenſionen gar nicht zu finden. Wo blieb dann noch Eingebung und was ſollte unter Eingebung zu verſtehen ſein, wenn die Einzelnen je nach dem Stand ihrer Erkenntniß und ihres ſittlichen Zuſtandes die einzelnen Schriften für göttliche und in den einzelnen Schriften Göttliches erkennen konnten, wo Andere nichts davon erkannten?

Die nähere Auskunft läßt ſich ſo zuſammenfaſſen. Daß in den hl. Schriften Eingebung ſtattfindet, wird nicht in Zweifel gezogen, die Frage, um

die es ſich handelt, iſt nur die, ob dieſer Begriff allen Büchern im Canon gleich gut zukommt und ob in einer einzelnen Schrift alles und jedes als eingegeben zu betrachten iſt? Das iſt es, was unterſucht werden ſoll. Es handelt ſich um die Kriterien, an denen eine Schrift als eine göttliche oder als eine ſolche, die Eingebung enthält, erkannt werden kann. Solche Kriterien, ſagt dann Semler weiter, können nur innere ſein, nur an dem Inhalt der Schrift kann die Göttlichkeit erkannt werden. Das ſtimmt ſogar mit der alten Theologie überein, welche als das Kriterium das testimonium spiritus sancti nennt. Welcher Art muß nun aber ein Inhalt ſein, wenn wir ihn als göttlich erkennen ſollen? Darauf antwortet Semler: „wenn er den Leſer wirklich davon überzeugt, daß er nun von geiſtlichen Veränderungen und Vollkommenheiten mehr weiß und leichter es actu nutzet als vorher, ohne dieſe Vorſtellungen gehabt zu haben.“ Wo uns ein ſolcher Inhalt entgegentritt, können wir ihn für göttlich, aber auch für eingegeben halten. Denn auch für die Eingebung haben wir kein anderes Kriterium. Keiner von denen, welchen Eingebung zugekommen, hat uns geſagt, wie es dabei zugegangen. (IV, 286.) Wir müſſen uns den Inhalt darauf anſehen. Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, daß Gott in Einzelnen Vorſtellungen erzeugt hat, welche ihnen bisher unbekannt waren, und wir können daher ſagen: „je mehr ſolche Kraft und Erkenntniß in dem damaligen subjecto dergleichen moraliſche Veränderung und

Vollkommenheit beförderte, deſto gewiſſer konnte es ſelbſt davon werden, daß es dieſelbe weder aus ſeinem eigenen vorigen ſchlechtern Zuſtand noch andern Urhebern zu danken hatte". (II, 281.) „Inſpiration geht alſo allemal zugleich auf die Ausbeſſerung des Menſchen durch die eingegebenen Vorſtellungen, und bei bloßen Erzählungen, hiſtoriſchen Nachrichten, nehme ich eine ſolche göttliche Eingebung nicht an. Ich rechne alſo zur Eingebung, 1) daß der Urſprung, das Daſein der Vorſtellungen und darin gegründeten Entſchließungen, von Gott, durch Gottes Wirkung da iſt, 2) die Fortſetzung, daß ein Menſch es nicht als einen vorübergehenden Gedanken ohne Nutzen wieder verlieret, 3) die Ordnung zu dem Endzwecke, daß er ſelbſt in geiſtlichem Guten immer mehr befördert wird." (II, 427.)

So wäre alſo das Kriterium der Göttlichkeit einer Schrift das, daß ſie Wahrheiten enthält, welche gemeinnützlicher Art ſind. Semler will, daß „man das, was man lieſet, nach ſeinen ſchon gehabten Begriffen von Gott, ſeinen Eigenſchaften, von dem Verhältniß des Menſchen zu Gott und dergl. prüfen ſoll, und was denſelben gemäß und zu größerer Vollkommenheit beförderlich iſt, für inſpirirt oder als von Gott gegebene und beſtätigte Belehrung halten könne und ſolle". Aber freilich das Wort „eingegeben" nimmt Semler in ſehr allgemeinem Sinne, er beſieht es nicht auf das Schreiben oder Dictiren, er nennt eingegeben jede Wahrheit, welche beſſert und wirklich fördert, und er würde auch die natürlichen Wahrheiten, welche ſich bei den Heiden finden, ſo

nennen, „wenn durch dieſelben die moraliſche Beſſerung in der und jener Stufe zu Stande kommt“ (IV, 275.), ſo wie er in gleicher Bedeutung göttlich alles das nennt, was „das geiſtliche Gute im Menſchen erleichtert, vermehrt und erhält“. (I, 22. I, 39.) Bei ſolcher Annahme entſteht dann freilich eine gewiſſe Relativität des Urtheils in Betreff der Inſpiration. Der Eine kann in einer Schrift Inſpirirtes anerkennen, und der Andere findet nichts davon vor. Das hat ſeinen Grund darin, daß der Eine geförderter iſt als der Andere. Weil nemlich der Maßſtab, den wir für das Göttliche haben, nur in der Frage liegt, ob man dadurch innerlich gefördert wird, ſo muß das Urtheil natürlich verſchieden ausfallen, je nach dem Stand der Erkenntniß, die man bereits hat. Aber das hat auch nichts zu ſagen, daß das Urtheil ein ſo relatives iſt. Es iſt weder nöthig, daß eine beſtimmte Anzahl von Büchern als ſolche bezeichnet werden, welche für Alle als heilige gelten, noch, daß eine beſtimmte Zahl Wahrheiten in dieſem Sinne feſtſtehen, ſondern es iſt genug, daß jeder Einzelne einen feſten Maßſtab hat, an dem er für ſeine Perſon erkennen kann, was göttlich iſt und ihm als ſolches nützt. Was er ſo als nützlich erkennt, das iſt darum für inſpirirt zu halten. So bekennt ſich denn Semler auch in ſeiner „institutio ad doctrinam christ. liberaliter discendam.“ Hal. 1774. (§. 92.) zu dieſem Kriterium und ſagt mit Beziehung auf I. Tim. 1, 4.: nititur præcipue illud judicium ea quasi regula: quidquid in scripturæ illo corpore invenio mihi ὠφελιμον

προς διδασκαλιαν, προς ἐλεγχον . . ut fiam eo magis ἐξηρτισμενος προς το ἐργον ἀγαθον, illud est θεοπνευστον seu ad Deum auctorem et suasorem a me referendum est.

Was iſt nun das Reſultat dieſer Unterſuchungen Semler's? — Wir ſehen ſie uns an zunächſt in Beziehung auf die Kritik. Da iſt leicht zu ſehen, daß Semler der Kritik eine ungleich freiere Bewegung vindicirte, als die war, die ſie ſich bisher herauszunehmen wagte. Bisher galten die Begriffe von canoniſch und inſpirirt für identiſch, ſtand ein Buch im Canon, ſo war damit auch der inſpirirte Charakter des Buchs ausgeſprochen: darum war aber auch die Kritik in Verlegenheit, wenn ſie aus inneren oder äußeren Gründen die Echtheit eines Buches glaubte anzweifeln zu müſſen. Sie von dieſer Verlegenheit zu befreien, war das Erſte, was Semler ſich vorgeſetzt hatte, und die ganze weitere Entwicklung ſeiner Theologie nahm von dieſem Vorſatz ihren Ausgang. Das hat er uns ſelbſt ſehr offen in den Anmerkungen über Dr. Schubert's Abhandlung geſagt. „Der Begriff, ſagt er (IV, 304.), den bisher Theologen gegeben haben von der Inſpiration, war zunächſt nicht dazu gegeben und angewendet worden, über den ſ. g. Canon der Juden und Chriſten eine gründliche Unterſuchung anzuſtellen, ſondern ſolche Unterſuchung vielmehr als unnöthig für Leute, die in der Kirche und in chriſtlicher Religion geboren ſeien, bei Seite zu ſetzen und alle Leſer unter uns dabei zu erhalten, daß ſie auch die alten blos hiſtoriſchen

Schriften der Juden, die gar keine moraliſche Belehrung anderer Menſchen zum Zweck hatten, und ganz allein der Nation ihr Eigenthum ſind, dennoch für göttlich eingegebene halten müßten, um dieſes unveränderlichen, untrüglichen, ja, wie gar Einige jetzt zu reden anfingen, göttlichen Canons willen. Man ſchloß ganz unmittelbar vom Canon auf die gleiche Göttlichkeit des Urſprungs aller canoniſchen oder im Canon befindlichen Bücher. Die ganze Verbindung des Schluſſes beruhte auf dem unrichtigen Begriff von Canon, regula fidei et vitæ, omnium hominum." Eben darum, um die freie Unterſuchung zu ermöglichen, beſtritt er die bisherige Anſicht von Entſtehung des Canons; leugnete er weiter, daß Inſpiration „ſich auf alle bisherige canoniſche Bücher wirklich erſtrecken laſſe, ſo daß alſo das Urtheil von den Büchern, ſo der chriſtlichen Religion noch immer zu Grunde dienen, gar ſehr ungleich ſein könne, und es nicht einen einzigen unveränderlichen Canon gebe", und nannte er jenes andere, uns nun bekannte Merkmal, an dem man erkennen ſollte, ob eine Schrift göttlichen Inhalts ſei. „Moraliſche Wahrheiten, ſo lautet ſein Canon (IV, 307.), die zu aller Zeit die innere größere Vollkommenheit der Menſchen lehren und befördern, haben in ſich ſelbſt einen Charakter des Göttlichen; Meinungen aber, welche nur äußere Glückſeligkeit verſichern, folglich, weil nicht alle Völker einerlei äußerliche Regierung genießen können, einen Particularismum einführen und das wahre Verhältniß Gottes gegen alle Menſchen und alle Nationen verdun-

keln und aufheben, ſind zugleich Merkmale, daß dies Gott nicht gelehrt und geoffenbart habe; weil Gott nicht allein ein Gott der Juden heißen kann.“ War nun der Satz anerkannt: ein Buch iſt darum, weil es im Canon ſteht, noch kein inſpirirtes, ſo ſtand freilich der Freiheit der Unterſuchung nichts mehr im Wege. Was war aber damit gewonnen? Die Kritik gelangte, wenn ſie jetzt die Gründe für und wider die Authenticität eines Buches erwog, wenigſtens nicht zu dem Ziel, das ſie bisher im Auge hatte. Denn geſetzt auch, alle Zeugniſſe ſprächen für die bisher behauptete Abfaſſungszeit und für den bisher angenommenen Urheber der Schrift, ſo wäre ſie darum nach Semler doch noch kein echtes Buch in dem von der Kritik bisher gemeinten Sinne. Den Ausſchlag gab nach Semler immer der Inhalt des Buches. Schien ihm der nicht in ſeinem Sinne ein göttlicher, ſo konnten alle äußeren und anderweitigen Zeugniſſe ihn für dieſes Buch nicht gewinnen. Wenn daher Semler mit allem Aufwand von Gelehrſamkeit den Beweis zu führen ſucht, daß keine ſicheren Zeugniſſe von dem Gebrauch der Apokalypſe im erſten Jahrhundert vorliegen und daß Johannes ihr Verfaſſer geweſen, ſo dürfen wir das nicht ſo verſtehen, als ob er, wenn der Gegenbeweis gelänge, ſich nun gefangen geben und die Apokalypſe als canoniſches Buch anerkennen würde. Er ſagt deutlich genug, daß in letzter Inſtanz der Inhalt allein entſcheidend ſei. (I, 137.) Nur freilich iſt dieſe ſeine Behauptung eine ſehr neue, er mochte ſelbſt füh-

len, daß man ſich nicht ſo leicht zu ihr bekennen werde, und für die damalige Zeit richtet er noch mehr aus, wenn er nachweist, daß das Zeugenverhör gegen Johannes ausfalle. Wenn alſo Semler einerſeits der Kritik einen Dienſt leiſtete, indem er ihr größere Freiheit vindicirte, ſo hat er ihr andererſeits doch nicht den Dienſt geleiſtet, den ſie begehrte. Sie nemlich wollte doch wiſſen, welche Schriften ſie als canoniſche, d. h. als ſolche, welche Norm des Glaubens wären, zu betrachten habe, und canoniſche Schriften dünkten ihn die, welche von Apoſteln herrührten. Sagte nun aber Semler, ein Buch iſt auch dann, wenn es von einem Apoſtel herührt, noch nicht canoniſch, d. h. noch nicht für alle eine Norm und Quelle des Glaubens, ein und daſſelbe Buch kann es für den Einen ſein, ohne daß es das auch für den Andern iſt, denn canoniſch iſt ein Buch für den Einzelnen nur da und nur ſo weit, als es ihm zu ſeiner moraliſchen Ausbeſſerung dient, und das iſt ja ſehr verſchieden nach dem Stand ſittlicher Erkenntniß, in dem ſich der Einzelne befindet: ſo iſt damit keine Antwort auf die Frage gegeben, nach welcher die bisherige Kritik begehrte. Es gab demnach gar keine canoniſchen Bücher in dem Sinne der bisherigen Kritik, und dieſe konnte fortan ihre ganze Arbeit ſich erſparen: denn wofür ſollte man doch ſich ferner noch die Mühe geben, den Zeugniſſen für die Authenticität eines Buches nachzugehen, wenn damit für die Canonicität eines Buches noch nichts entſchieden war? Wir begreifen es darum recht gut,

daß durch alle Recenſionen gleichſam ein Staunen über dieſes Reſultat Semler's hindurchgeht und daß ſie ſich in dasſelbe gar nicht zu finden wiſſen.

Aber Semler's Reſultat hat eine noch weit größere Tragweite. Gibt es keine canoniſchen Schriften in dem bisher angenommenen Sinne, und iſt die Göttlichkeit der hl. Schrift eine ſo relative, daß ſie dem Einen göttlich ſein kann, während ſie es dem Andern nicht iſt, ſo entſteht die Frage, ob und in welchem Sinne denn die hl. Schrift principium cognoscendi ſei, in wie fern man aus ihr erfahren könne, was Lehre und Inhalt des Chriſtenthums ſei? Semler hatte dieſe Frage erwartet und ſuchte ſie ſchon in der Vorrede zu dem erſten Theil ſeiner Schrift über den Canon zu beantworten. „Man wird, ſagt er, am erſten und meiſten ſtutzen, ob ich nicht auf dieſe Art das ſogenannte principium cognoscendi ungewiß mache oder aufhebe. Allein nichts weniger; man muß nur ſich nicht daran ſtoßen, daß ich von mehreren Büchern behaupte, daß manche Leſer, fähigere oder geübtere, ſie gar wohl nicht für ſolche halten können, woraus ſie moraliſchen Unterricht ferner nehmen ſollten zu ihrer Beſſerung. Es können hingegen auch ſolche Bücher von anderen Leſern oder bei anderen Menſchen, die eine geringere Kenntniß haben, noch behalten und genutzt werden. Manche moraliſche Vorſtellungen und Wahrheiten werden alſo einigen Leſern zuerſt daraus bekannt, welche hingegen anderen Menſchen wirklich ſchon beſſer bekannt und in ihrer Uebung ſind oder waren, als ſie je

in ſolchen Büchern ſtehen. In dieſem Fall, wenn z. B. ein frommer Jude auf Reiſen ſeine Erkenntniſſe manchem rohen Heiden mittheilte: ſo nahm der Heide ſie an, ohne nach einem principio scripto sciendi weiter zu fragen. Eben ſo, wenn Paulus predigte, machte er Wahrheiten bekannt, die theils hiſtoriſche, theils moraliſche heißen; dieſe letzten haben eine unmittelbare Wirkung für den Zuhörer bei ſich; die hiſtoriſchen aber eine mittelbare, wenn ſie mit moraliſchen Vorſtellungen von der Abſicht dieſer geſchehenen Dinge verbunden werden. Beide behalten alſo ihre heilſame Wirkung, welche immer wie alle Realität von Gott kommt; ſo an dem Verſtand der gelehrten Dinge oder an dem Inhalte und an den Vorſtellungen von dieſen Sachen ſelbſt hängt; nicht aber an den Worten, welche geſprochen oder geſchrieben werden. Nun bleiben alle die Bücher, die einen ſolchen lehrenden Inhalt, ganz oder den einzelnen Theilen nach, haben, wirklich ein principium cognoscendi, ſowohl für den Lehrer, als auch für einen jeden mitdenkenden Zuhörer: und eben dieſe Wahrheiten ſind und bleiben alsdann auch unmittelbar das göttliche principium praxeos, wie ſie bei dem Urheber der Rede oder Handlung göttliche Wirkungen damalen mitführeten. Wenn aber in Büchern oder ihren Theilen keine dergleichen Lehren und Anleitungen zu innerer geiſtlicher Aufbeſſerung vorkommen, ſondern blos menſchliche Handlungen und Hiſtorien: ſo ſtecken ſie zwar unter dem Namen scriptura sacra, aber nun gehören ſie deswegen nicht

zu dem principio cognoscendi, noch weniger agendi oder praxeos; wenn auch eine ſogenannte Moraliſation zu Hilfe genommen wird. Denn dieſe ſchiebt jene beſſeren Wahrheiten ein und ſetzt alſo einen anderen Inhalt und Verſtand des Buches zuſammen. Unſer ganzer Unterricht von geiſtlichen Wahrheiten, von Beſchaffenheit ſündlicher oder unrichtiger Handlungen, von Aufhebung dieſes ſchlechten Zuſtandes, von neuer innerlicher Fertigkeit, dieſe Erkenntniß nun immer beſſer anzuwenden; iſt allein aus dieſem principio cognoscendi, das unter Juden oder Chriſten ehedem bekannt gemacht worden, hergenommen, und behält dieſe Quelle. Die beſonderen Vorſtellungen von Gott dem Vater, von dem Sohne Gottes, von dem hl. Geiſte, durch welche Urheber die daſeienden theils Erkenntniſſe, theils Wirkungen zu Stande gebracht worden, unterſcheiden ſtets die chriſtliche Religion von allen anderen; wie ſich die chriſtlichen Partheien in eben den beſondern Stücken dieſer Begriffe von dieſen chriſtlichen Gegenſtänden ſtets unterſcheiden, daß niemalen alle einſtimmig werden, ohne daß die chriſtlichen inneren Veränderungen durch ſolche Ungleichheit und Verſchiedenheit der Vorſtellungen ganz aufgehoben und gehindert werden. Chriſten können alſo in dem principio cognoscendi, nemlich in der materia externa scripturæ, mehr oder weniger übereinkommen: und ſind auch in den daraus hergeleiteten beſonderen Vorſtellungen mehr oder weniger verſchieden; ſind und bleiben übrigens doch Chriſten; und wahre, wirkliche Chriſten, wenn ihr ganzer Zuſtand und

Verhalten mit ihren christlichen Erkenntnissen übereinstimmig ist. Sollte denn die gewissenhafte Erkenntniß der Christen etwa abnehmen, oder gehindert werden, wenn sie sogar aus wirklicher, freier Einsicht und wachsender geübter Erkenntniß ein und ander Buch von denen bei Seite legen, welche bei Juden heilige Bücher oder bei den ehemaligen Christen canonische Bücher hießen, indem sie ehedem für unfähigere Leute einigen Nutzen hatten? Ich dächte, eben dieser Wachsthum der Erkenntniß und ihr wirksamerer Gebrauch wäre die Absicht aller jener einzelnen Hilfsmittel oder schriftlichen Aufsätze, welche Gott unter den Juden und Christen nach und nach mitgetheilt und angewendet hat. Ein Wachsthum aber der Erkenntnisse und eine Wirksamkeit derselben ist ja nach den subjektivischen Fähigkeiten so unterschieden, daß es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit solcher Erkenntniß geben kann. Denn daß einfältigere Menschen weiter nichts zu denken im Stande sind, macht keine Unveränderlichkeit der Vorstellungen weiter aus, als bei Ihresgleichen. Kurz, es ist gewiß, das Wort Gottes bleibet principium sciendi et agendi für Christen; scriptura sacra aber ist in verschiedenem Umfange das principium sciendi für die sogenannte Theologie der einzelnen Partheien geworden: woraus sie den Lehrbegriff einer Parthei, unter anderen Partheien, äußerlich unterschieden und diesen Unterschied, ex jure ecclesiastico, so groß oder so klein fortsetzten, als es die übrige Erkenntniß und äußerlichen Umstände zuließen."

Wenn da Semler die hl. Schrift ein principium cognoscendi nennt, so ist leicht zu sehen, daß er das in ganz anderem Sinn meint, als die Dogmatik es bisher gefaßt hatte. Es ist damit eigentlich nur gesagt, daß die hl. Schrift moralische Wahrheiten enthalte, welche, weil sie von Gott kommen, auch stets eine heilsame Wirkung haben, und es ist auch anerkannt, daß unsere christliche Erkenntniß aus diesem principio cognoscendi hergenommen ist. Aber es wird von Semler ja sogleich hinzugesetzt, daß es keine Unveränderlichkeit und stete Gleichheit solcher Erkenntniß geben kann, da das Wachsthum der Erkenntnisse nach den subjektivischen Fähigkeiten unterschieden ist. Darnach ist ja die heilige Schrift nur in höchst relativem Sinn principium cognoscendi, ist sie es für den Einen nicht wie für den Andern, und es läßt sich daraus noch gar nicht erkennen, ob und in welchem Sinn sie doch für alle ein solches principium cognoscendi ist.

Wir müssen darnach zusehen, ob wir nicht anderweitig bei Semler Aufschlüsse finden, durch welche wir über diesen Punkt klarer werden. Das was er über die Art und Natur der hl. Schriften überhaupt sagt, muß uns diesen Aufschluß geben, und wir haben uns also hier an das zu erinnern, was wir oben darüber mitgetheilt haben. Wenn Semler (Lebensbeschr. II, 150.) sagt: „ich konnte mich doch nicht davon überzeugen, daß diese Bücher, die durchaus nur als besondere einzelne Mittel bei den so verschiedenen Gemeinden einen damaligen Endzweck zu-

nächſt befördern ſollten, hintennach eine ſolche Beſchaffenheit wirklich bekommen hätten, daß ſie ohne allen Unterſchied von allen noch ſo verſchiedenen Zeitgenoſſen, Leſern und Lehrern gleich gut in ihrer ganz anderen Lage angewendet werden könnten, ja ſogar müßten", und wenn er an einem andern Ort ſagt (Letztes Glaubensbekenntniß ꝛc. p. 35.): „da die einzelnen Bücher des N. T. eine lokale, hiſtoriſche beſondere Veranlaſſung haben und ihre erſten Leſer ſich unter ſehr ungleichen Umſtänden befanden, ſo iſt auch der Inhalt und ſeine Einkleidung in einem verſchiedenen Maße mit damaliger Einſchränkung abgefaßt.... Es waren dieſe Aufſätze ſo ungleichen Inhalts als die Fähigkeiten der erſten Schüler ungleich waren, für welche ſie beſtimmt wurden. Dieſe Schriften waren auch nicht an mehr als eine Geſellſchaft in einer Stadt und Provinz zuerſt gerichtet." Wenn Semler ſolche Aeußerungen thut, ſo wollte er damit die Nothwendigkeit geltend machen, in der hl. Schrift das Lokale und Temporelle als nicht für alle Zeiten gültig auszuſcheiden. Das iſt ein Gedanke, der ihn früh beſchäftigt hat. Er berichtet in ſeiner Lebensbeſchreibung, daß er gleich in der erſten Zeit ſeines Aufenthaltes in Halle ſich die Vorſtellung gemacht habe, daß eine rechte hiſtoriſche, genaue Auslegung der Evangelien und der Briefe der Apoſtel zeither kaum geleiſtet worden ſei, eben darum, weil er gar keinen Unterſchied des Inhalts in Acht genommen fand, ſondern man überall die Anwendung auf die Zeitgenoſſen in die hiſtoriſche Erklärung eingemiſcht oder vielmehr dieſe letzte ganz

aus den Augen verloren hatte. „Aber, setzt Semler hinzu, freilich sah ich, daß unsere Theologi gar keine solche Haushaltungskunst oder Nachgebung übrig behalten hätten, weil sie nach und nach eine Hypothese von völlig gleicher Inspiration angenommen hatten, welche den damaligen Gebrauch der eigenen Beurtheilung, so die Schriftsteller hätten anwenden mögen, ganz aufgehoben und sie fast in Maschinen, in Schreibfedern verwandelt hat. Nun gehörte freilich alles auch zur steten Lehre für die Christen, die auch in ganz anderer Zeit und Gegend lebten als jene allerersten Zuhörer oder Leser sich befanden; und über diese also gleich gute christliche Lehre sollte es auch noch dazu nur eine einzige Vorstellung oder Modifikation der Vorstellung geben, bei Verlust der ganzen christlichen Seligkeit dessen, der andere Dinge dabei denket, wenn sie gleich seine eigene Wohlfahrt nicht angingen, sondern fremde Historien waren." (Lebensbeschr. II, 151.) Semler's Bemühen geht also dahin, den Unterschied des Inhalts in Acht zu nehmen und das Lokale und Temporelle auszuscheiden. Das ist an sich recht und gut, und man muß es Semlern zugestehen, er hat damit einen Gedanken zur Geltung gebracht, der die Interpretation der hl. Schrift vielfach förderte. Auf ihn ist, diesen Ruhm muß man ihm lassen, die historische Interpretation zurückzuführen. Aber freilich er gibt, wie wir sogleich sehen werden, diesem Gedanken die bedenklichste Tragweite, und zwar hängt derselbe mit der eben mitgetheilten Ansicht Semler's von der

Natur der hl. Schriften zuſammen. Sie ſind ihm hiſtoriſche Urkunden, Gelegenheitsſchriften, es hatte bei ihrer Abfaſſung keine göttliche Einwirkung, kein impulsus ad scribendum Statt, ſie entſtanden aus einer rein natürlichen Thätigkeit, als von Gott eingegeben hat man darin nur die neuen Gedanken und Ideen zu betrachten, welche Gott in den Verfaſſern, bevor ſie ſchrieben, geweckt hat, alles Andere ſind Zeitvorſtellungen ohne allgemeine, für alle bindende Wahrheit. Was aber Semler auf dieſem Weg als Lokales und Temporelles ausſcheidet und was ihm als Allgemeingültiges, von Gott Eingegebenes bleibt, erfahren wir deutlicher aus einer ſeiner anderen Schriften, aus der institutio ad doctrinam christ. liberaliter discendam. (1774.) Da ſagt er in dem Abſchnitt de scriptura sacra (§. 90), darin kämen allerdings alle überein: in scriptura s. contineri perfectissimum maximæ salutis humanæ modum atque ordinem, ſetzt aber gleich hinzu: nec tamen effici poterit, quantumvis magno studio atque conatu, ut omnes homines in hac causa, quæ propriis ac domesticis caret argumentis, consentiant. Er bemerkt dann, daß man durch die gewöhnliche Rede, die hl. Schrift ſei Gottes Wort, ſich habe irre führen und zu der Meinung verleiten laſſen, als müſſe der Inhalt der hl. Schriften in allen ihren Theilen ein für alle Menſchen gleich nutzbringender ſein, während doch, wenn man den Inhalt näher ins Auge faſſe, ſich ſogleich zeige, daß lange nicht Alles darin ad hominum perfectionem veram feli-

citatemque propriam abziele. Er geht hierauf näher auf den Inhalt ein, erſt auf den des alten Teſtaments. Dieſer zerfällt ihm 1) in hiſtoriſche Erzählungen von vergangenen Dingen. Dieſe konnten einem Leſer ſchon anderweitig bekannt ſein, deren Mittheilung kann er alſo nicht auf göttliche Eingebung zurückführen, 2) in einen prophetiſchen Theil, in Vorherſagung zukünftiger Dinge. Dieſe Weiſſagungen, bemerkt er, mögen in ihrer Zeit von Eindruck auf die Juden geweſen ſein, für uns aber haben ſie weitaus weniger Bedeutung, als das, was in dieſen Schriften von der neuen Religionsordnung geſagt iſt, welche allen Völkern eignen ſoll. Gerade daraus erkennen wir ja, daß es von Gott auf einen Untergang der ſo unvollkommenen jüdiſchen Religion abgeſehen iſt, uns gilt alſo nichts von dem, was nur den Juden geſagt iſt (§. 92), und wir haben uns nur an das zu halten, was der vollkommenen Religion entſpricht.

Wie verhält es ſich aber mit den N. T. Schriften? Man vergegenwärtige ſich die Aufgabe, welche Chriſto geſtellt war, und die Art und Weiſe, wie er wirken mußte, und man wird dann auch von der Natur der N. T. Schriften eine andere Vorſtellung gewinnen. Chriſti Aufgabe beſtand darin, dahin zu wirken, daß die Menſchen von Sünden frei, der Glückſeligkeit theilhaftig würden und daß ſie die rechte Weiſe, Gott zu verehren, kennen lernten. Damit lehrte nun Chriſtus nichts Neues, das war ſchon erkannt von den Juden und theilweiſe auch von den Heiden, aber

es war vielfach vergeſſen worden. Seine Aufgabe beſtimmte ſich nun in Folge deſſen näher dahin, die falſchen Religionsmeinungen zu verdrängen. Da aber mußte er mit Weisheit zu Werk gehen um der Schwachen willen. (sapienter, ut hominum rudiorum et a magistris negligentissime habitorum mediocris facultas patiebatur. §. 68.) Er mußte ferner die durch falſche Lehren eingeführte falſche öffentliche Religionsübung in ihrer Falſchheit darthun, und ſo allmälig für beſſere Erkenntniß Gottes und für beſſere Regelung des ſittlichen Lebens empfänglich machen; er mußte endlich die Gründung einer neuen Gemeinſchaft durch Beſtellung von Ceremonien und Lehrern anbahnen. Faßt man nun dieſe Aufgabe recht ins Auge, ſo erkennt man ja leicht, Chriſtus mußte in ſeinem Lehren und Wirken ſich nach den Fähigkeiten ſeiner Zuhörer richten, er konnte ihnen nicht immer ſogleich die ganze Wahrheit ſagen, er mußte ihre Vorſtellungen zu berichtigen ſuchen, mußte alſo wohl dieſe oder jene Vorſtellungen noch für eine Weile ſtehen laſſen, um an ſie anzuknüpfen. Was Er thun mußte, mußten auch die Apoſtel thun, und was ſie mündlich thaten, mußten ſie auch ſchriftlich thun. Verhält es ſich aber ſo, ſo iſt ja gar nicht daran zu denken, daß man nun für chriſtliche Lehre alles das auszugeben hat, was ſich in den N. T. Schriften vorfindet. Das würde ja vorausſetzen, daß die Chriſten heut zu Tage der gleichen Art wären, wie die Leute damaliger Zeit, die gleichen Irrthümer hegten, die gleichen religiöſen Vorſtellungen hätten. Das iſt

aber alles nicht der Fall. Was alſo in den N. T. Schriften ſteht, trägt die Färbung ihrer Entſtehungszeit an ſich. Die Apoſtel mußten an Vorſtellungen anknüpfen, welche man in der damaligen Zeit hegte, es lag nicht ſo viel daran, ob dieſe falſch waren, oder nicht, ſie konnten den Apoſteln dienen, die Leute damaliger Zeit dadurch zu der rechten Erkenntniß überzuführen. So wenig alſo hat man Alles, was in den N. T. Schriften ſich findet, für chriſtliche Lehre anzunehmen, daß man vielmehr geradehin den Canon aufſtellen kann: wo wir auf Vorſtellungen ſtoßen, welche wir als ſolche erkennen, die vor Chriſto in Umlauf waren, da ſind das ſolche, welche nicht göttlichen Urſprungs ſind, ſind es nicht chriſtliche Wahrheiten.*) Zu dieſem Behufe eben wendet Semler

*) §. 93. Nos vero possumus uti indicibus quasi humanarum historicarumque notionum et sententiarum, libris antiqui temporis aliis, sive thalmudicis, sive illis, qui solent apocryphi dici. Si enim e. c. cœlum tertium, 4. 5. 6tum, 7mum apud alios scriptores invenimus; si dæmonia ejecerunt Judæi, diu ante Christum, si de receptaculo morientium, ante tempora Messiae et de aliis rebus narrant nobis alii libri; minime ad revelationem et divinam originem referendæ sunt tales sententiæ, si vel maxime in istis libris apostolicis recitantur; pertinent potius ad illum locum, quem ipse Christus designat, cum dicit, multa superesse, quæ lubenter jam vivus explicaret; sed apostolos nondum pati et ferre talia posse sine scandalo; itaque in aliud tempus se talia rejicere, quo possit libere πασα ἡ ἀληθεια prodi.

§. 95. Jam præter illam novam animi indolem christia-

die hiſtoriſche Interpretation an. Ein Paar Beiſpiele werden zeigen, zu welch weitgehenden Reſultaten Semler mit derſelben gelangt. Nach Analogie des alten Bundes, ſagt er §. 144 der institutio, war auch zur Zeit der Erſcheinung Chriſti von einem neuen Bund die Rede, den Chriſtus durch ſein vergoſſenes Blut geſtiftet habe, und Paulus ſprach im Hebräer-Briefe viel davon. Aber Semler fügt hinzu: licet universa illa explicatio Judæis præcipue det operam. Nos autem multo magis decet, attendere ad istas tam claras sententias, legem et ἐντολην illam Mosaicam porro locum non habere, δια το αὐτης ἀσθενες και ἀνωφελες, κρειττονα vero esse hanc novam διαθηκην etc. quam istis vocabulis et phrasibus, quae Judaeorum causa ex isto veteri religionis imperfectioris apparatu desumuntur. Was vom Blut Chriſti geſagt wird, ſind ihm alſo phrases, quæ repetuntur ex sacrificiorum veteri consuetudine, und er ſchließt: atqui christiana religio non illo omine hominibus commendata est, ut

---

nus etiam colligit ex illis libris, qui mixti argumenti non esse non poterant, varias illas descriptiones, quæ occurrunt de aliis rebus extra hominem et Deum, quae Judaeorum causa saepe repetuntur ex libris illis hebraicis, aut ex græcis adeo apocryphis, ex magistrorum Judaicorum decretis et dogmatibus; sed jam illa repetitio aut narratio eorum, quæ hic ille dixit, credidit, metuit, putavit, non fit statim pars doctrinæ christianæ, quæ potius superat utilitate et præstantia sua judaicam illam per plura secula collectam doctrinam. . . .

humanas usitatissimas ideas retinerent atque in argumentum christianissimum ultro converterent. Vorſtellungen der Art kann der Einzelne beibehalten, wenn ſie ihm taugen, aber Niemand iſt an ſie gebunden. Ganz in dieſem Sinne ſagt er dann in dem „Verſuch einer freieren theologiſchen Lehrart" (§. 119.): „Es kommt nicht auf die Idee eines Prieſters oder Opfers an, ſondern auf den Sohn ſelbſt. Chriſtus iſt wirklicher und eigentlicher Urheber der rechten geiſtlichen Erlöſung, Befreiung der Menſchen aus ihrem ſonſtigen elenden Zuſtand. Gott hat ihn dazu gemacht ... wenn nun Manche ihn proprie einen Prieſter und Opfer nennen ... ſo behalten doch beide einerlei Sache ... die Art aber davon zu reden iſt entweder propria oder impropria." Allgemeiner ſpricht er ſich in der Schrift von freier Unterſuchnng des Canons ſo aus (I, 41.): „wie ſich in dem mündlichen Unterricht Vieles fand, das blos nach den ganz beſondern Umſtänden der damaligen Zuhörer eingerichtet wurde: ſo iſt es offenbar, daß auch in der ſchriftlichen Auffaſſung, welche an damalige Leſer einer beſtimmten Zeit und einer beſondern Provinz eingerichtet worden, manche Theile von einer eingeſchränkten und ſehr veränderlichen Brauchbarkeit und Nutzbarkeit ſich finden müſſen, die mit gar keinem wirklichen Grund dafür angeſehen werden können, daß ſie eine durchgängige Allgemeinheit der eben ſo guten ſchriftlichen Anwendung auf alle Leſer anderer Zeiten und anderer Gegenden mit ſich brächten. Es gibt alſo ganz gewiß in allen Schriften dieſes ſ. g. Ca-

nons ſolche Stellen und Theile der Rede und der Abfaſſung, welche gleichſam mit jener Zeit vergehen, weil ſie auf jene Zeit und auf ſolche Umſtände derſelben ſich beziehen, die mit jenen unmittelbaren Zuhörern oder Leſern gleichſam vergangen ſind. Die Zuhörer waren in einer Lage ihrer innerlichen Umſtände und ihrer Fähigkeiten, welche ſo und ſo wenig geübt waren in einer Lage ihres äußeren Zuſammenhangs, welche Lage zuweilen bei manchen andern Zuhörern ſich wohl meiſtens auch wieder finden kann; aber ſie iſt nicht allgemein und es kann alſo eine ſolche Rede oder Schrift in Anſehung der ganzen Einrichtung nicht allen und jeden andern Leſern eben ſo wichtig und eben ſo ſehr nützlich heißen, als für jene ehemaligen."

Wir ſehen alſo wohl, es iſt bei Semler nicht daran zu denken, daß er einfach das, was in der hl. S., auch nur N. T., ſteht, für wahr hält, darum weil es da ſteht. Er macht vielmehr eine Interpretationsweiſe geltend, der zu Folge auch die Wahrheiten, welche wir dogmatiſche zu nennen pflegen, beſeitigt werden. Seine Interpretationsmethode ſcheint demnach mehr dazu angethan zu ſein, ein Mittel darzubieten, durch welches man ſich allem dem entziehen könne, was unbequem ſcheint, als daß ſie ein Mittel darböte, das herauszufinden, was der bleibende Inhalt der hl. Schriften ſei, mehr ein Mittel, um von dem Zwang frei zu werden, welchen die alte Theologie dem Ausleger auflegte. Denn wir können mit Recht fragen, was bleibt denn nach

Abzug deſſen, was Semler das Lokale und Temporelle nennt, noch als ein Feſtſtehendes und Allgemeingültiges übrig und was iſt denn ein Allgemeingültiges? Semler hat darauf allerdings eine Antwort und wir haben ſie auch ſchon gehört. Das Allgemeingültige ſind die moraliſchen Wahrheiten, Alles, was zur „moraliſchen Ausbeſſerung des Menſchen dient", das iſt ein Göttliches, das kann man als den eigentlichen Kern der heiligen Schriften betrachten.

Aber auch die moraliſchen Wahrheiten, welche nach dem Zugeſtändniß Semler's in der hl. Schrift enthalten ſind, ſind es ja nicht in dem Sinne, in welchem man bisher in der Dogmatik von feſtſtehenden und geoffenbarten Wahrheiten ſprach, nicht ſo, daß man etwa die Summe dieſer Wahrheiten vorzeichnen und ſagen könnte, dieſe ſind für alle Chriſten gleich verbindlich. Sondern ſo verhält ſich vielmehr nach Semler die Sache: es gibt in der hl. Schrift moraliſche Wahrheiten, es iſt darin Vieles enthalten, was, um mit Semler zu reden, zur moraliſchen Ausbeſſerung des Menſchen dient. Das was der Chriſt als dazu dienlich findet, das erweist ſich ihm eben darum als eine göttliche Wahrheit, weil ſie ihn innerlich fördert. Aber es iſt nicht ſo, daß die moraliſchen Wahrheiten, welche den Inhalt der hl. Schrift ausmachen, auf alle Menſchen die gleiche Wirkung ausüben, das iſt verſchieden je nach dem moraliſchen Standpunkt, auf dem ein Menſch bereits ſteht. Was alſo den Einen etwa fördert, hat für den Andern

keine Bedeutung mehr, weil ſein moraliſcher Standpunkt ſchon ein weiter fortgeſchrittener iſt.

Belegen wir das noch durch einen Satz aus Semler. (Fr. Unterſuchg. d. Canons I, 25.) „Geſetzt, ſagt er, ein Leſer hat ſchon die edle Denkart über äußere vorfallende Dinge, welche Paulus dem Philemon gegen den Oneſimus beibringen will, wie ſoll dieſer dafür halten, der Brief an den Philemon ſei ein eigentlich göttlicher oder aus beſonderer Eingebung Gottes geſchriebener Brief, da er in ſich ſtets dieſe menſchenliebige Gemüthsart ſchon hat, und jetzt nichts weiter daraus für ſich und andere lernen kann? Iſt ein Lehrer mit den moraliſchen Wahrheiten und ihrem Werth an und für ſich, was ihren Nutzen für ihn betrifft, ſchon bekannt, iſt er in der Uebung ſolcher Vorſchriften ſchon begriffen, iſt er ſchon ſo menſchenfreundlich, allen Menſchen gern eben zu der innerlichen Ordnung zu helfen, die er zu ſeinem wahren Glück zu erfahren angefangen hat; iſt ihm alſo der Ton in Apokalypſi unangenehm und widerlich, von Vertilgung der Heiden ꝛc., wie ſoll dieſer in dieſem Buche lauter göttliche allgemeine Liebe und Wohlthätigkeit zur Ausbeſſerung der Menſchen finden, ohne welche er es nicht dafür anſehen kann, daß es Gott, der lauter Liebe gegen die Menſchen iſt, zum beſonderen eigentlichen Urheber habe. Es muß alſo für manche Menſchen, welche die heilſame Kraft der Wahrheiten zu erfahren angefangen haben, frei bleiben, ſowohl von einzelnen Büchern als von einzelnen Theilen mancher Bücher nach ihrem moraliſchen gemeinnützigen Werth

zu urtheilen, nach ihrer eigenen Erkenntniß; wie es für andere Leſer frei bleibet, nach ihrer wirklichen oder angemaßten Einſicht, ohne ſolchen beſonderen Unterſchied des Inhalts, alle Bücher des ganzen alten und neuen Teſtaments, wie ſie zuſammen geſchrieben oder gedruckt worden, geradehin für göttliche auszugeben und zu behaupten."

Dieſe Stelle beſtätigt uns, was wir früher ſchon fanden: Semlern iſt die heilige Schrift nicht göttlich in dem Sinn, wie die Dogmatik das Wort bisher brauchte, göttlich iſt ihm die hl. Schrift nur in ſo fern, als in ihr ſich Vieles findet, was ſittlich fördert, und dem Einzelnen wiederum iſt nur das darin göttlich, was gerade ihn zu fördern geeignet iſt. So wenig man alſo ſagen kann, daß eine gewiſſe Summe dogmatiſcher Wahrheiten den Inhalt der hl. Schrift ausmacht, ſo wenig kann man auch von einer Summe moraliſcher Wahrheiten ſprechen, die darin enthalten ſind, und die moraliſche Wahrheit einer alt- oder neuteſtamentlichen Schrift, welche gerade den Einzelnen ſittlich fördert, iſt wiederum in keinem anderen Sinn göttlich als eine moraliſche aus einem anderen Ort ſtammende Wahrheit, welche Jemanden fördert, es auch iſt.

Aber wenn die hl. Schrift keine dogmatiſchen Wahrheiten enthält und auch die moraliſchen der angegebenen Art ſind, wo erfahren wir, was Inhalt des Chriſtenthums iſt? Darauf gibt Semler dann die folgenſchwere Antwort: das Chriſtenthum beſteht überhaupt nicht in einer feſtſtehenden Summe gött-

licher Wahrheiten, ſolche ſind darum auch nicht in der hl. Schrift zu ſuchen. Er iſt, das ſieht man freilich leicht, durch die vorangehenden Aeußerungen zu dieſem Satz gedrängt, er hat ſich ſchon mit jenem Satz, daß es keine inſpirirten Schriften im Sinne der bisherigen Dogmatik gibt, und daß ſie ſo weit nur göttlich ſind, als ſie zur moraliſchen Ausbeſſerung dem Einzelnen dienen, wie auf eine abſchüſſige Ebene geſtellt, von der aus er immer weiter abgleiten mußte. Denn gibt es einmal keine inſpirirten Schriften und iſt wiederum die Göttlichkeit des Einzelnen in dieſen Schriften nur eine relative, ſo kann es ja in der hl. Schrift nichts Feſtſtehendes, für alle gleich Gültiges geben, kann es am wenigſten dogmatiſche Lehrſätze darin geben, welche den Inhalt des Chriſtenthums ausmachen, da ja, was auch nur auf jene relative Göttlichkeit Anſpruch machen will, moraliſcher Tendenz ſein muß. Sind ſolche aber nicht in der hl. Schrift zu finden, wo ſollen wir ſie dann ſuchen? Es bleibt gar nichts mehr übrig, das iſt das verhängnißvolle Ziel, bei dem Semler anlangen muß, als zu ſagen: das Chriſtenthum beſteht überhaupt nicht in einer feſtſtehenden Summe göttlicher Wahrheiten.

Was verſteht man aber dann unter Chriſtenthum und chriſtlicher Religion? So viele Andeutungen auch in den anderen Schriften Semler's gegeben ſind, ſo gibt uns doch die, erſt nach dem Tod Semler's von Chr. Gottfr. Schütz 1792 herausgegebene Schrift „ſein letztes Glaubensbekenntniß über

natürliche und chriſtliche Religion" darüber die klarſte und bündigſte Auskunft. Aus ihr ſind alſo jetzt ausführlichere Mittheilungen zu machen, bei denen ich es freilich nicht werde vermeiden können, Manches beizubringen, was wir ſchon einmal gehört haben.

„Die chriſtliche Religion, heißt es nun da, iſt keine unveränderliche Summe von ſtillſtehenden Kenntniſſen." — „Die neue Religion der Chriſten entſtund durch die Annahme neuer Begriffe und jetziger Urtheile über eine beſſere und allgemeinere Verehrung Gottes, als man in der bisherigen öffentlichen Religion der Juden und Heiden antrifft. Dieſe neuen Begriffe und Urtheile haben ſich zunächſt durch die öffentliche Lehre des Jeſus als des rechten Meſſias oder Chriſtus und nachher durch ſeine wahren Schüler, Apoſtel und Jünger, unter Juden und Heiden, immer unter ungleichen Umſtänden, in ungleichem Inhalt ausgearbeitet." (p. 22.) „Die neue eigene gewiſſe Erkenntniß, daß Gott aller Menſchen gnädiger und heiliger, unendlicher Gott iſt, und nur auf Thun und Laſſen der Menſchen ſiehet, ſo weit ſie das Gute erkennen, iſt der neue Grund einer ſolchen vollkommenen Verehrung Gottes." — „Dieſe neue beſſere Einſicht von der Allgemeinheit Gottes und ſeinen ſteten Abſichten zum moraliſchen Beſten aller Menſchen war ehedem noch ein Myſterium, oder unbekannt, nur ſehr wenig bekannt geweſen; von nun an aber ſollte ſie durch jetzige neue größere Offenbarung Gottes (oder durch Belehrung, die Gott unter dieſen Menſchen beförderte) überall ausge-

breitet werden, ohne Unterſchied der Nation. (p. 24.) ... „Dieſe beſſeren Einſichten und Urtheile, welche den Anfang einer chriſtlichen Religion ausmachen, hätten unter den nunmehrigen Chriſten als neue jetzige chriſtliche Vorſtellung und Einſicht fortgeſetzt und immer mehr als unſere chriſtliche Erkenntniß befördert werden ſollen; dafür aber hat man gar die Chriſten geradehin angewieſen, alle jene jüdiſchen Meinungen und Vorurtheile, als aus göttlicher Offenbarung hergekommene Lehren, in ihrem eigenen Gemüthe vollſtändig zu bewahren, ſelbſt zu glauben oder für allgemeine Religionswahrheiten zu halten; welches doch der chriſtlichen neuen Religion ganz entgegen iſt, daher auch dieſe anfangende chriſtliche Religion gar als eine unveränderliche Summe von ſtillſtehenden Kenntniſſen endlich angeſehen worden iſt.“ (p. 25.) Dazu kam man aber in folgender Weiſe: die neue Lehre war zunächſt an Juden gerichtet, unter denen Weiſſagungen in Umlauf waren von einem Meſſias, durch welchen Gott die Ausbreitung ſeiner Erkenntniß und das Wachsthum der moraliſchen Welt befördern würde. „In allen Büchern des neuen Teſtaments werden daher ſolche ältere jüdiſche Anzeigen, um dieſer Juden willen, welche eine höhere moraliſche Geſinnung nach und nach annehmen ſollten, häufig eingemiſcht mit der Nachricht, daß dieſes nun erfüllet ſei oder eintreffe an dieſem Jeſus oder Chriſtus; alle anderen ſchon gewöhnlichen Erwartungen aber keinen vorzüglichen Grund hätten. Die Abſicht dabei war, „durch ſolche jetzige

neue Urtheile immer mehr damalige Juden in eigenem Nachdenken zu überzeugen, daß ſie nach und nach die alten jüdiſchen Grundſätze verließen und dieſe neue beſſere Religion ergriffen". (p. 32.) Dieſe Abſicht iſt mißverſtanden worden, und „einige Lehrer haben ſo und ſo viel aus der jüdiſchen Religion oder aus anderer Völker Gebrauch oder Kultur mit in dieſe Religionsformen eingemiſcht". (p. 33.) So hat man auch die neuteſtamentlichen Schriften mißdeutet. „Dieſe einzelnen Bücher haben eine lokale, hiſtoriſche, beſondere Veranlaſſung gehabt, und ihre erſten Leſer befanden ſich unter ſehr ungleichen Umſtänden: ſo iſt auch der Inhalt und ſeine Einkleidung in einem verſchiedenen Maße mit damaliger Einſchränkung abgefaßt, und nicht in allen gleichviel von dem Sohn und Geiſt Gottes geſagt worden. Manche Leſer oder erſte Schüler der neuen Religion hatten ſchon eine andere Uebung und Vorbereitung, als viele andere noch nicht hatten; zumal durch den Gebrauch der griechiſchen Ueberſetzung und anderer moraliſchen Schriften, die von alexandriniſchen Juden herkommen. Daher ſelbſt die Beſchreibungen, die den Sohn Gottes angehen, in dieſem neuen Teſtament nicht einander gleich ſind; wenn in manchen Schriften ſogar jüdiſche Traditionen und Meinungen von Engeln vorkommen, ohne hiemit Vorſchriften für alle ganz andern Chriſten zu werden. Der Unterſchied zwiſchen moraliſchen Kindern, Unmündigen oder fleiſchlichen, ſehr unfähigen, ſinnlichen Chriſten wird ſelbſt in dieſen Büchern angezeigt, die ſtarke Speiſe oder

allgemeine Begriffe noch nicht alle vertragen können, die von dem Christenthum noch immer manche äußerliche Revolutionen oder ein tausendjähriges Reich auf Erden erwarten; weil sie unter dem Subjekt, Christus, Sohn Gottes ꝛc., einen kleineren halbjüdischen Begriff hatten." (p. 35.) Eine andere Stelle besagt dasselbe: „einen neuen Bund, neue bessere Grundsätze von innerer Verehrung Gottes, ohne mosaisches Gesetz, das nur für Juden gehörte, hatte Jesus, als rechter Christus, zu empfehlen angefangen und durch seinen Tod bestätigt. Nun konnte man kein weltlich Reich des Messias weiter erwarten. Diese neuen Grundsätze an sich selbst, ohne die und jene Einkleidung, machten den neuen Bund, oder den Grund einer besseren Religion aus. In allen diesen freilich sehr ungleichen Büchern gehört die Einkleidung oder die Lehrart nicht selbst einmal für allemal zu dem Sachinhalte dieser besseren Religion oder zur Vorschrift einer einzigen Vorstellung; sondern ist eine damalige, vorübergehende Modifikation des Unterrichts nach der ungleichen Fähigkeit dieser Zeitgenossen. Da sie nemlich durch manche Schriften oder Traditionen bisher schon allerlei Gedanken und Meinungen angenommen hatten von einer Historie des Messias: so mußten die Lehrer der besseren Religion auf diese Denkungsart so weit sehen, um sie, ohne jetzigen Anstoß, wirklich auszubessern, das nur moralisch oder durch eigenes Nachdenken dieser Schüler nach und nach erst Statt finden und die vorigen Ideen auslöschen sollte. Es waren also die Aufsätze freilich so ungleichen

Inhalts, als die Fähigkeiten der erſten Schüler ungleich waren, für welche ſie beſtimmt wurden." (p. 37.)

Es iſt alſo, wie wir ſehen, nicht an dem, daß alles das, was in den neuteſtamentlichen Schriften ſteht, eben darum, weil es darin ſteht, auch als chriſtliche Lehre gilt. Unendlich vieles iſt darin geſagt, was nur als Anknüpfungspunkt für die Einführung und Einſchärfung der neuen Gottesverehrung dienen ſollte, und um dieſe allein iſt es zu thun.

Aber noch mehr: „der Unterricht Chriſti und der Apoſtel hatte kein vorausliegendes feſtgeſetztes Maß, ſondern wurde nach den Fähigkeiten der Zuhörer eingerichtet, um ſie alle, jeden in beſonderer Stufe, zu der eigenen, gegenwärtigen und fortwachſenden Religion anzuleiten. Daher iſt auch keine Vorſchrift, kein Model oder feſter Maßſtab für alle Lehrer abgegeben worden, weil ihre Zuhörer nicht immer eben dieſelben und unter eben denſelben Umſtänden ſein konnten." (p. 50.) „Chriſtus hat die neuen, freien, moraliſchen Wahrheiten im Umgang mit Juden nur alſo eingekleidet, daß er ihren Eingang mit Juden nicht ſelbſt erſchwerte. Die Abſicht aller dieſer (N. T.) Bücher war doch wirklich, daß nun neue Gedanken und Urtheile und eine neue jetzige Erkenntniß immer weiter entſtehen ſollte in den Theilnehmern an einer neuen moraliſchen Religion. Dieſe eigene neue Erkenntniß, wodurch man jetzt ſelbſt ein Chriſt wird und bleibt, ſtehet noch nicht in dieſen Büchern in einer entſchiedenen und ausgemachten Vorſchrift oder Verknüpfung da, wenn gleich

die damaligen Meinungen der Juden, welche Chriſtus und die Apoſtel beſſer belehren wollten, oft vorkommen und gemeldet werden mußten. Die Denkungsart der Juden konnte nicht ſogleich in eine neue ſchon ganz chriſtliche verwandelt werden, weil ſie an eine jüdiſche Farbe gewöhnt waren; aber es ſtehet nun bei den Lehrern und Chriſten, was ſie von dieſer damaligen lokalen Modifikation und Lehrart jetzt zur chriſtlichen neuen Erkenntniß rechnen wollen." (p. 46.)

Verſuchen wir es nun, nach dieſen Mittheilungen eine Antwort zu geben auf die Frage, was nach Semler der Inhalt der chriſtlichen Religion iſt, ſo wird es darauf hinaus laufen: das Chriſtenthum beſteht nicht in einer Summe von Lehren und man darf ſich auch zu dieſer Meinung nicht dadurch bringen laſſen, daß in den neuteſtamentlichen Schriften ſich ſolche noch finden. In ihnen handelte es ſich darum, die Vorſtellungen, die ſich damals unter Juden und Heiden vorfanden, allmälig und vorſichtig zu berichtigen und die Leute damaliger Zeit zu beſſerer Erkenntniß zu bringen. Alles darin iſt alſo geſagt mit Bezug auf die damaligen Vorſtellungen. Das Weſen des Chriſtenthums iſt etwas durchaus Innerliches, „es iſt durchaus in den Gemüthern," es beſteht eben in wahrer innerlicher Gottesverehrung. Dieſe iſt aber in den verſchiedenen Menſchen in verſchiedenem Grad vorhanden und iſt eines ſteten Wachsthums fähig. Daraus begreift es ſich dann, daß Semler ſagt: „die neue Erkenntniß ſtehet noch nicht in dieſen Büchern in einer entſchiedenen und

ausgemachten Vorſchrift da"; daß er ſagt, „daß kein Chriſt auf einmal und unveränderlich ſchon dieſe Erkenntniß beiſammen hat, ſondern er kann und ſoll täglich darin wachſen". Semler ſpricht da von der Religion, in ſo fern ſie inneres Leben im Menſchen iſt, er hat da die ſubjektive Seite der Religion im Auge. Nach ihrer objektiven Seite hat ihm Religion keinen anderen Inhalt als den ganz allgemeinen des Glaubens an einen Gott, der alle Menſchen mit gleicher Liebe umfaßt. Zu dieſem Glauben und zu einem auf dieſen Glauben baſirten moraliſchen Leben erzogen Chriſtus und die Apoſtel. Natürlich waren nicht alle Menſchen gleich empfänglich und gleich willig, und natürlich riſſen ſich nicht alle gleich leicht los von ihren bisherigen Vorſtellungen. Darum gibt es eben auch ſo mannigfache Stufen unter den Chriſten und darum iſt es insbeſondere nicht möglich, daß alle in den gleichen Vorſtellungen ſich einigen. Darauf kommt es aber auch nicht an, dieſe Vorſtellungen gehören nicht zum Weſen der Religion ſelbſt, dem Einen dienen dieſe, einem Anderen jene zum Anreiz im moraliſchen Leben, und wenn ſie nur dazu dienen, ſo kann man Jedem die ſeinen laſſen. In dieſem Sinn ſagt Semler: „die immer größere Vielheit und Ungleichheit der Menſchen, die nun Chriſten werden, blos äußerliche oder auch innerliche, macht es unmöglich, daß ſie über den Begriff und das Verhältniß Gottes, Chriſti, des Geiſtes Gottes ꝛc., über allen wirklichen neuen Inhalt des neuen Teſtaments eine und dieſelbe Summe von Vorſtellungen und

Urtheilen annehmen und immer behalten ſollten. Zu irgend einer einzigen Stufe chriſtlicher eigener moraliſcher Beſſerung und Wohlfahrt iſt auch dergleichen völlige Einheit einer Religionsform gar nicht nöthig; zu einer und derſelben Stufe eigener chriſtlicher Religion ſind alle jene ſo ungleichen Menſchen von dem unendlichen Gott nicht berufen oder verpflichtet." (p. 70.)

Wir ſind jetzt an einem Punkt angelangt, an dem wir die ganze Differenz Semler's mit der bisherigen Theologie überſehen können. Die bisherige Theologie ging von der Vorausſetzung aus, daß die chriſtliche Religion Aufſchluß gebe über Gott, Gottes Weſen, ſeine Beziehung zu den Menſchen, über ſeine Thaten unter den Menſchen, ſeinen Willen an die Menſchen: einen Aufſchluß, auf den ſich das religiös-ſittliche Leben des Menſchen erbaut. Sie betrachtete alſo dieſe Aufſchlüſſe als durchaus nothwendige, wenn es zu dem rechten religiös-ſittlichen Leben kommen ſollte, und ging von der Ueberzeugung aus, daß falſche Vorſtellungen, welche man ſich von Gott und göttlichen Dingen mache, auch zu falſchem Leben führen würden. Sie fragte nun, wo dieſe Aufſchlüſſe zu finden ſeien, und ſagte, entweder ſind ſie nirgends zu finden, oder ſie ſind in der hl. Schrift enthalten. Von dieſem Geſichtspunkt aus war es ihr eben ſo wichtig, genau feſtzuſtellen, in wie weit und in wie fern das in der hl. Schrift Enthaltene das von Gott Geoffenbarte und Eingegebene ſei, war es ihr ſo wichtig, wenn ſie auch einerſeits das Menſchliche an der Entſtehung dieſer Schriften nicht verkannte, ge-

nau zu erkunden, was im Unterſchied davon das Göttliche daran ſei. Und da ſuchte ſie das Göttliche nicht allein in den Lehren, die in der hl. Schrift enthalten ſind, und in den Aufſchlüſſen, welche dieſe von Gott und göttlichen Dingen gibt, ſondern auch in der Geſchichte, die ihr eine Geſchichte der Thaten Gottes an die Menſchen war, eine Geſchichte, welche aufs engſte mit der Religion ſelbſt zuſammenhängt, ja das Fundament derſelben iſt. Da fragte ſie dann weiter nach den ſichern Mitteln, mit denen ſie der hl. Schrift ihren Inhalt entnehmen könne, und ging ſie in Feſtſtellung dieſer Mittel von der Annahme aus, daß der hl. Schrift in genauer beſtimmter Weiſe entnommen werden könne, was ihr Inhalt ſei.

Es mußte ihr nun ſchon in Betreff des letzten Punktes ſcheinen, als ob Semler mit ſeiner Auffaſſung von Inſpiration und mit ſeiner Auslegungstheorie ihr allen Boden unter den Füßen wegzöge. Es wurde ihr überhaupt ſchwer, ſich in Semler's Anſichten hineinzufinden, es währte lange, bis ſie ihn nur verſtand. Was ſoll es doch heißen, fragte ſie, wenn Semler es dem ſubjektiven Ermeſſen des Einzelnen überläßt, was ihm als inſpirirt gelten will; wenn er annimmt, der Eine könne mit Recht etwas für von Gott eingegeben halten, während es dem Andern mit gleichem Recht anders erſcheinen kann; und wenn er für das, was inſpirirt iſt und was nicht, durchaus kein objektives Kriterium aufſtellt und behauptet, es gebe der Natur der Sache nach keines? Und, fragte ſie weiter, wie ſoll man zur Erhebung des Inhalts in

den hl. Schriften gelangen, wenn man von den Interpretations-Grundſätzen Semler's ausgeht? So fragte ſie mit Recht von ihrem Standpunkt aus und verſtand Semlern ſo lange nicht, bis ſie erkannte, daß Semler, wenn nach Weſen und Inhalt des Chriſtenthums gefragt wird, dabei etwas ganz Anders im Sinne hatte als ſie. Verſteht man aber, wie Semler, unter Chriſtenthum nichts anderes als eine Anregung zu ſittlich-frommem Leben, hat Chriſtus nichts Anderes geben wollen als dieſe, und ſind die Mittel, welche dazu anregen, ganz ſubjektiver Art, hat Chriſtus nicht auch dieſe beſtimmt und klar angeben wollen, ſo kommt man freilich mit ganz anderen Vorausſetzungen an die hl. Schrift. Die hl. Schrift alten Teſtaments fällt dann ganz weg, denn der Endzweck der Erſcheinung Chriſti war eben der, zu einer beſſern Gottesverehrung anzuregen, als die war, zu welcher das A. T. die Anleitung gab. Es ſchadet aber auch nichts, wenn man bei genauerer Forſchung erkennt, daß das N. T. nur eine ſchriftliche Urkunde iſt, welche uns erzählt, wie Chriſtus und die Apoſtel es angefangen haben, die Juden und Heiden zu reinerer und innerlicherer Gottesverehrung anzuleiten, es iſt genug, daß wir wiſſen, innere Gottesverehrung, moraliſche Ansbeſſerung iſt Zweck und Inhalt des Chriſtenthums; wir begreifen aber, daß keine für alle Menſchen gleich gültigen Anregungsmittel gegeben ſein können, und wenn uns auch nicht die gleichen Anregungsmittel dienen, deren ſich Chriſtus und die Apoſtel jenen Juden und Hei-

den gegenüber bedient haben, ſo fehlt es uns ja nicht an anderen, welche unſerem Bedürfniß beſſer entſprechen. Das Verhältniß, das wir zur hl. Schrift haben, iſt dann dieſes: wir ſuchen aus ihr alles das aus, was uns anregt, uns nützen kann. Das betrachten wir dann mit Recht als das uns von Gott zu dieſem Endzweck Gegebene. Alles Andere können wir fallen laſſen und verlieren dabei gar nichts, wohl aber erhalten wir uns damit die Freiheit, die hl. Schriften als das zu erkennen, als was ſie ſich uns bei genauerer Forſchung ergeben.

Iſt nun das die Anſicht Semler's, ſo begreift die bisherige Theologie freilich, warum jetzt bei Semler von Lehren, von Dogmen, welche den konkreten Inhalt der Religion ausmachen ſollen, keine Rede iſt. Mit dieſen kann es jeder Einzelne halten, wie er will. So viel ihn davon in ſeinem innern Leben und ſeinem moraliſchen Streben fördert, das beizubehalten, wird er gut daran thun, das Andere kann er getroſt fallen laſſen, iſt er ja doch, zufolge richtigerer Einſicht, gleichſehr in die Natur der hl. Schriften wie in das Weſen des Chriſtenthums, frei von dem Irrthum der alten Theologie, als wären dieſe Dogmen ein integrirender Theil des Chriſtenthums und von Chriſto und den Apoſteln als feſtſtehende und für alle Zeiten gültige Lehren bezeichnet. Aber indem die alte Theologie das begreift, wird ſie ſich zugleich auch von Semler aufs beſtimmteſte geſchieden wiſſen, in ſeinem Chriſtenthum wird ſie das ihrige nun und nimmermehr finden und an

Semler wird ſie die Frage ſtellen, mit welchem Recht er ſich noch einen Chriſten nennen könne, welche Stellung er in der Kirche noch einnehmen zu können glaube? Seit es eine Kirche gibt, hat es auch ein Bekenntniß gegeben, hat man ſich mit der Frage beſchäftigt, was Inhalt des Chriſtenthums ſei, und hat man dieſen Inhalt im Bekenntniß ausgedrückt. Durch alle Jahrhunderte zog ſich dieſe Arbeit der Kirche hindurch und ihre beſte Kraft hat ſie daran geſetzt. War das alles unnütze und unnöthige Arbeit, die die Kirche ſich hätte erſparen können?

So iſt es allerdings nach Semler und es kann nicht anders ſein, denn ſein Chriſtenthum hat keine Dogmen, es handelt ſich darin nur um rechte Geſinnung gegen Gott, um moraliſches Wohlverhalten, und Jedem iſt die Wahl der Mittel überlaſſen, durch die er ſich dazu anregen kann. Aber Semler meint darum doch nicht, aufzuhören, ein Chriſt zu ſein, und es liegt ihm recht viel daran, als ein ſolcher zu gelten. Er iſt in Wahrheit zu fromm, als daß er nicht vor dem Gedanken erſchräke, aus der Reihe der Chriſten ausgeſchieden zu ſein. Semler macht alſo die größten Anſtrengungen, zu beweiſen, daß er mit ſeiner Auffaſſung des Chriſtenthums in der Kirche bleiben und die Geltung eines Chriſten haben könne.

Es konnte da aber nicht ausreichen, wenn er nur bemüht war, darzuthun, wie es ja unmöglich ſei, daß die Menſchen bei den verſchiedenen Bildungsſtufen, auf denen ſie ſtehen, ſich in einer und derſelben Lehre einigten, und wie es doch nothwendig bei

der Religion nur auf das Innere ankomme, die rechte Gesinnung, das rechte moralische Streben. Er mußte auch zeigen, wie es doch kam, daß die Kirche sich mit der Frage nach der Lehre so viel und so eingehend beschäftigte und einen ganzen Bau von Dogmen aufführte. Er mußte ferner zeigen, wie, wenn die Kirche an diesen Dogmen noch festhalte, er aber sich derselben entschlage, er darum doch als Christ und Glied der Kirche gelten könne. Und Semler war nicht der Mann, der sich dieser Arbeit entzog, oder es leicht mit ihr nahm. Vielmehr die gründlichsten Studien widmete er der Antwort auf diese Fragen. Seine Antwort ist in der That das Resultat einer sehr eingehenden gelehrten Forschung, der er einen großen Theil seines Lebens gewidmet hatte.

Wir entnehmen die Antwort auf diese Fragen wieder dem letzt angeführten Buch.

Semler sagt uns da, wie es zu diesem ganzen Dogmenapparat gekommen ist, dann, wie man darein mit Unrecht das Wesen des Christenthums gesetzt hat.

a. „Wir finden bald, sagt Semler, daß die Christen aller Partheien aus den N. T. Büchern für ihre öffentliche Religionsform eine feststehende Summe von Lehrsätzen zusammengetragen haben. Dies hatte zunächst nur eine äußerliche Absicht, nemlich die Vereinigung einer großen Menge zu einer besondern christlichen Religionsgesellschaft zu Stande zu bringen und nun fortzusetzen. Die jedesmaligen Urheber einer solchen Religionsparthei ... waren immer die Anfänger einer besonderen christlichen Gesellschaft und

ſetzten alſo den gemeinſchaftlichen Lehrbegriff feſt, der ihre Geſellſchaft von andern unterſchied und alle ihre Mitglieder immer durch einen gleichförmigen Unterricht in eben dieſer Geſellſchaft erhielt, und die Mitglieder anderer chriſtlichen öffentlichen Parthei ganz gewiß immer abſonderte, um äußerlicher Umſtände willen, die ſchon voraus lagen... (p. 48.) Dieſe Vereinigung durch eine gleichförmige öffentliche Lehrordnung war ganz rechtmäßig, da es eine allereinzige allgemeine Lehrordnung weder gab noch geben konnte." (p. 49.)

„Später, im 4ten Jahrhundert, haben die Biſchöfe mit ihren Lehrartikeln blos die äußere Unterwerfung ihrer kirchlichen Unterthanen und die feſte Verbindung eines großen Kirchenſtaats zur Abſicht gehabt.... Die ganze nach und nach erwachſene Kirchentheologie, wohin alle jene ſpitzigen Lehrmethoden gehören, war das Eigenthum der Kleriſei und hatte blos dieſe monarchiſche Kirchenregierung zum täglichen nächſten Endzweck; die ganze öffentliche Religionsform wurde durch dieſe Theologie immerfort beſtimmt."

„Es haben alſo alle dieſe Bekenntnißſchriften zunächſt eine bürgerliche äußerliche Abſicht, damit der Staat darin gewiß iſt, daß dieſes auch gute, ruhige, nützliche Bürger ſind und bleiben wollen; und zugleich gehen alle ſolche Lehrbekenntniſſe auf das eigene Gewiſſen, auf das daſeiende Maß der Erkenntniß der Mitglieder einer Parthei, in Abſicht der gemeinſchaftlichen Verehrung Gottes in ihren Verſammlungen. (p. 140.) — Alle nachherigen ſucceſſiven Lehrbeſtimmungen der

ſo genannten Kirche gehören nicht einmal wie allemal zum Weſen der chriſtlichen praktiſchen eigenen Religion aller wahren Chriſten, ſondern zu der Unterſcheidung der mehrern kirchlichen Geſellſchaften in dem daſeienden bürgerlichen Staate.“ „Alle ſogenannte Dogmata ſind erſt von Biſchöfen auf ihren kirchlichen Landtagen zuſammengeſetzt worden, zunächſt wider ſogenannte Ketzer und alſo für die Candidaten ihrer Kleriſei, nicht aber als neue Zuſätze zu der chriſtlichen Religion. Es werden neue Bedingungen der Geſellſchaft, aber nicht der Seligkeit der Chriſten... Es iſt ein gar kenntlicher Fehler oder vielmehr eine bedächtige Politik der Biſchöfe, daß ſie eben dieſe ihre eigenen Schöpfungen für weſentliche Theile der chriſtlichen Religion überhaupt haben anſehen laſſen, die freilich nun gar Geheimniſſe heißen, weil kein Menſch den Inhalt dieſer kirchlichen Lehrſätze verſtehen könnte und nur die Geiſtlichen dieſe geiſtlichen oder geheimen Sachen verſtünden, alſo auch allen andern Chriſten zu gehorſamer Aufnahme zu überliefern hätten.“ (p. 235.)

Zuſammenfaſſender ſagt das folgende Stelle (p. 341.): „alle dieſe nach Zeit und Art oder äußerlich verſchieden entſtehende Vorſtellungen von Gott haben einen hiſtoriſchen lokalen, einzelnen Grund; dieſe Hiſtorie aber konnte nicht zu gleicher Zeit in allen Ländern und Orten eben dieſelbe Hiſtorie ſein, da ſie es nur in einem Lande war. So hofften ehedem viele Juden auf einen König Meſſias, der ihre Nation über alle andern erheben würde. Ein ſolcher

König kam aber nicht... Wie die vielerlei Bücher des neuen Teſtaments zuſammengebracht und als gleiche Urkunden der neuen chriſtlichen öffentlichen Religion gebraucht wurden, welches abermal eine neue Hiſtorie der Chriſten iſt: ſo entſtehen mehr neue Artikel, die nun durch die Biſchöfe der verſchiedenen chriſtlichen Partheien ihre verſchiedene einzelne äußerliche Beſtimmung erhielten und alſo die Chriſten in mehr große Geſellſchaften äußerlich abtheilten; aber dieſes alles hob den allererſten Artikel der wahren Gottesverehrung nicht auf (Gott, Chriſtum, Geiſt Gottes, in der oder jener Vorſtellung, über alles zu lieben und den Nächſten als ſich ſelbſt), wenn nicht die Biſchöfe nun ausdrücklich die eigene Gottesverehrung... ganz aufgehoben, den Chriſten das eigene Antheil darüber ganz entzogen und gerade ihre jetzigen Lehrartikel zu dem Weſen und Grunde aller wahren Gottesverehrungen, aus falſcher kirchlicher Macht, erhoben hätten.... Von nun an aber verurtheilen Chriſten alle andere Chriſten und alle andere Menſchen, wenn ſie nicht dieſe ihre einſeitige Kirchenſprache, die blos hiſtoriſche Anzeige iſt, zur einzigen wahren Religion, die doch im Thun, nicht in Sprache beſteht, rechnen. Alle Streitigkeiten über die Perſon Chriſti, über das Ausgehen des hl. Geiſtes werden nun ſo wichtig gemacht, daß aller Widerſpruch, alle Abweichung von dieſer lokalen Kirchenſprache zugleich eine Aufhebung aller wahren Gottesverehrung iſt... Alle Chriſten ſollen nun ihre Gottesverehrung nach dieſen Vorſchriften der Kirche, in feſtſtehenden Redensarten und Ge-

danken, ohne neue beſſere Privaterkenntniß, in eifriger Anhänglichkeit daran und im täglichen Haß und Verfolgungen aller andern Menſchen beſtehen laſſen, die nicht eben alſo von Gott Vater, vom Sohn, vom hl. Geiſt reden und eben gar keine Religion hätten, weil ſie nicht dieſe biſchöfliche falſche Religion haben, und ſie ſeien alſo auch von Gott ewig verdammt."

Wir ſehen alſo, Semler's Meinung iſt die: um eine Lehreinheit zu erzielen, hat man allmälig den ganzen Dogmenapparat zuſammengebracht. Das wäre auch ganz gut geweſen, wenn man denſelben nicht benützt hätte, um eine Herrſchaft der Kleriſei darauf zu gründen und alle Chriſten zum Glauben daran zu verbinden. Daß dies mit Unrecht geſchehen und daß man mit Unrecht das Weſen des Chriſtenthums darein geſetzt hat, iſt das Zweite, was er auseinanderſetzt.

b. Es iſt keine leichte Sache, von allen Dogmen zu ſagen, daß ſie nur jenen äußerlichen Endzweck haben, und doch nachweiſen zu wollen, daß man mit Fug und Recht noch einen Platz in der chriſtlichen Kirche habe. Semler fühlte das ſehr wohl. Ihm lag aber in Wahrheit viel an dieſem Platz, daher hat er auch früh allen Scharfſinn aufgeboten, um dieſen Platz doch behaupten zu können. Er kam ſo zu ſeiner berühmten Unterſcheidung von öffentlicher und Privatreligion, einer Unterſcheidung, die er früh machte, die aber immer beſtimmter ſich ihm geſtaltete, eine Unterſcheidung zugleich, die eine gewiſſe Wahrheit hat, nur nicht in dem Sinne und mit der

Tragweite, die Semler ihr gibt. So oft er aber auf dieſen Unterſchied zurückkommt und ſo großen Werth er ihm beilegt, ſo iſt es doch ſchwer, klar und prächis den Aeußerungen Semler's zu entnehmen, was er darunter gemeint hat.

Privatreligion nennt Semler auch „eigene Privatverehrung Gottes", Privatreligion iſt ihm alſo die Religion nach ihrer ſubjektiven Seite, die Religion, in wie fern ſie, nach unſern alten Dogmatikern zu reden, ein habitus practicus iſt. Der Chriſt hat und übt Privatreligion, wenn er Gott, den Vater aller Menſchen verehrt, wenn er Gott über alles liebt und den Nächſten als ſich ſelbſt. Denn „das war der große moraliſche Zweck, den Chriſtus und die Apoſtel wirklich allein vor Augen hatten, da ſie eine beſſere, vollkommnere, eigene Privatverehrung Gottes lehrten, welche alle Menſchen als Kinder Eines unendlichen Vaters anſiehet, und in der Lehre und Hiſtorie Chriſti den freien unendlichen Grund findet, daß alle Menſchen, Juden und Heiden, von ihnen dafür angeſehen werden müſſen, daß ſie an der moraliſchen Gnade und Güte Gottes eben ſo viel Antheil haben können, als an den Wohlthaten in der phyſiſchen Welt, obgleich immer in eben ſo ungleichen Stufen und Verhältniſſen; daß eben derſelbe unendliche Geiſt Gottes in allen Menſchen dieſen moraliſchen guten Zuſtand ebenfalls in ungleichem Maße befördern könne; daß Gott, der nun beſſer erkannte Gott, keine äußerliche Opfer oder einerlei Ceremonien, Sprache und Vorſtellung der Menſchen in ſei-

ner Verehrung fordere und erwarte; ſondern die Menſchen ſich ſelbſt ihm zu Ehren in größerer Bedeutung ganz aufopfern und einander alle als Brüder, ältere oder jüngere, lieben können.“ (p. 63.) „Es war die erſte Predigt oder Lehre: jeder Menſch muß die moraliſche Würde Gottes ſelbſt lebendig zu erkennen anfangen, und dadurch ſeine bisherige Geſinnung und Neigung immer mehr zu verbeſſern ſich beſtreben. Jeder muß ſelbſt davon gewiß und überzeugt werden, daß es für ihn auch eine moraliſche, nicht ſinnliche thieriſche Wohlfahrt und Seligkeit gibt, die ihm größer und würdiger wird, als der bisherige ſinnlich thieriſche Gebrauch ſeines Körpers. Dies wird ihn nun zu einer rechten inneren Verehrung Gottes bringen, in einer neuen immer vollkommneren Anwendung aller Kräfte ſeines Gemüths und Leibes ꝛc. Kurz die ganze Lehre Chriſti und der Apoſtel gehet dahin, ein Jeder muß ſich ſelber auf Erkenntniß Gottes, Chriſti, des Geiſtes Gottes, und ihre immer beſſere Anwendung legen; für ihn, an ſeiner Stelle, daß er nun unthätig würde, kann kein Prieſter das leiſten, was jeder ſchon zur Pflicht hat, in Abſicht ſeines eigenen Verhältniſſes gegen Gott; wie Niemand für ihn eſſen, trinken, ſchlafen, geſund ſein kann. Man kann alſo mit Recht ſagen, Chriſtus iſt der Urheber der eigenen freien Privatreligion aller Chriſten; er lehrte eben die Unentbehrlichkeit der eigenen inneren Verehrung Gottes für alle dazu fähigen Menſchen, da die beſſeren Begriffe von Gottes moraliſchem Verhältniß, das nicht blos

auf die Juden ging, gerade zum neuen Grund gehörten, weswegen eine ſolche Privatreligion ſo gern vorgezogen wurde.“ (p. 213.) Privatreligion haben, heißt alſo nach Semler nichts Anderes, als fromm ſein, es ſich mit der Verehrung Gottes und ſittlichem Leben einen Ernſt ſein laſſen. Privatreligion hat, „wer der neuen chriſtlichen Erkenntniß, die man von Vater, Sohn und Geiſt Gottes ſammelt, praktiſch ergeben iſt: denn die chriſtliche Religion beſteht für einen jeden Chriſten in einer ſolchen thätigen Verehrung Gottes, die ſeiner chriſtlichen Erkenntniß immer gleich iſt.“ (p. 67.) In dieſem Sinne heißt es dann bei Semler: „dieſe Erkenntniß hat kein Chriſt auf einmal und unveränderlich ſchon beiſammen, ſondern er kann und ſoll tüchtig darin wachſen“: denn freilich die innere Frömmigkeit iſt eines ſteten Wachsthums bedürftig und fähig. Von dieſer Privatreligion gilt alſo, was von der chriſtlichen Religion überhaupt ſchon geſagt iſt, daß „kein allgemeines Maß für alle Chriſten feſtgeſetzt und vorgeſchrieben iſt“, und daß ihr Inhalt nicht in Lehren und Dogmen beſteht. Und „da weder Chriſtus noch ein Apoſtel ein allgemeines Maß vorgeſchrieben haben, ſo kann es auch hinter und nach den Apoſteln keine ſolche allgemeine allereinzige Religionsform für alle Chriſten geben, welche alle anderen chriſtlichen Religionsformen nun für ganz falſche unwahre chriſtliche Religionsformen erklärte.“ (p. 69.)

In ſolcher Weiſe alſo ſucht Semler den Beweis zu führen, daß man ein Chriſt ſein kann, ohne an eines der Dogmen, welche bisher den Inhalt des

kirchlichen Glaubensbekenntniſſes ausmachten, zu glauben, und daß man in den Glauben daran mit Unrecht das Weſen des Chriſtenthums geſetzt hat. Wir werden es aber doch bei dieſer allgemeinen Beweisführung nicht bewenden laſſen dürfen und müſſen wenigſtens noch hören, wie Semler ſich über die Dogmen, welche bisher für die weſentlichſten, für die eigentlichen Grundartikel des chriſtlichen Glaubens galten, äußert.

Daß die ſogenannten articuli fidei der alten Kirche, von der Dreieinigkeit, den zwei Naturen in Chriſto und ihrer Vereinigung, von den Biſchöfen gemacht ſind zu äußerer Unterwerfung ihrer kirchlichen Unterthanen und zu feſter Verbindung eines großen Kirchenſtaates, wiſſen wir ſchon. Semler meint nun, die Proteſtanten hätten geradehin leugnen ſollen, daß ſie allen Chriſten zur Seligkeit und zur chriſtlichen beſten Verehrung Gottes einmal für allemal nöthig wären. „Denn dieſe Artikel in jener Reduplikation ſind nicht allgemeine Artikel der chriſtlichen Gottesverehrung, ſondern ſind beſondere Lehrartikel der ſo genannten katholiſchen oder gar nur lateiniſchen Kirche, welche eben zur Unterſcheidung dieſer Kirche von allen daſeienden anderen chriſtlichen Partheien durch katholiſche Biſchöfe erſt nach und nach feſtgeſetzt worden ſind, nicht aber zur Seligkeit aller Chriſten von Chriſto oder den Apoſteln feſtgeſetzt worden ſind. Die katholiſchen Chriſten finden kein Hinderniß an ihrer chriſtlichen Seligkeit durch dieſe Lehrformeln, aber andere Chriſten finden keinen Grund, dieſe katholiſchen biſchöflichen Lehrartikel in dieſen Formeln

und Worten zu ihrer Seligkeit zu rechnen, da ſie nur zur Theilnehmung an der katholiſchen Geſellſchaft gehören, in welche jene anderen Chriſten mit einzutreten keine Urſache finden, die mit ihrer chriſtlichen Seligkeit zuſammenhinge." (p. 101.) „Die Lehre der großen Kirche von einer ſo beſtimmten Dreieinigkeit gehört alſo zum geſellſchaftlichen Lehrbegriff mancher Chriſten, iſt aber nicht zum Grund aller moraliſchen Wohlfahrt und Theilnehmung an Gott, in Abſicht aller Menſchen von Gott verordnet." (p. 203.) Zwar gibt Semler zu, daß dieſe Artikel ein unwiderſprechlicher Charakter der neuen chriſtlichen Lehre ſeien, daß die 3 Hauptbegriffe Vater, Sohn und Geiſt zum Inhalt und Grund einer jeden chriſtlichen Religionsgeſellſchaft gehören. Aber in ganz unbeſtimmtem Sinne meint er das, und wir werden ſpäter noch ſehen, in welchem; „denn die Ueberzeugung der Chriſten von der moraliſchen Güte und Liebe Gottes, wornach er ſelbſt in ihnen alle moraliſche Wohlfahrt befördern will, gibt ihnen den ſteten Grund ihrer inneren fortgehenden Wohlfahrt; ihre moraliſche Sprache darüber iſt ihnen ganz frei, ſo lange ſie nicht mit andern ſich äußerlich vereinigen. Dieſe unaufhörliche Wirkung Gottes hängt aber nicht an einer und derſelben Summe oder Reihe von Gedanken und Lehrſätzen, wodurch ſich ja die Chriſten immer von einander als verſchiedene Menſchen unumgänglich unterſcheiden müſſen. Vater, Sohn und Geiſt Gottes werden alſo von den ungleichen Chriſten wirklich auf chriſtliche Art verehret, und dieſe neue Geſinnung bringt

die Chriſten zu immer mehr moraliſcher eigener Wohlfahrt und Seligkeit.... Dieſe Privatreligion wird durch alle gemeinſchaftliche oder geſellſchaftliche nicht verändert; wie jeder Privat-habitus bleibt, bei aller Geſellſchaft. Eben in dieſer freien Privatübung beſtehet der weſentliche Charakter der chriſtlichen Privatreligion, welche durchaus nicht an irgend eine einzige äußerliche gleichförmige Ordnung gebunden werden kann." (p. 102.).... „Denn dieſe Hauptbegriffe, ſagt er, haben noch keine einzige oder ausſchließende Beſtimmung bei ſich" (p. 204.), nur in dem Sinn ſind ſie feſtzuhalten, „daß Jeder ſich ſelbſt auf Erkenntniß Gottes, Chriſti, des Geiſtes Gottes und ihre immer beſſere Anwendung lege." (p. 214.) Dagegen „muß man geradehin leugnen, daß die kirchliche katholiſche ſpäter beſtimmte Lehre von Dreieinigkeit zum allgemeinen Grund und Inhalt der chriſtlichen Religion wirklich gehöre... Die Grundbegriffe Vater, Sohn und Geiſt gehören zur allgemeinen chriſtlichen neuen Religion durchaus unumgänglich.... Aber eine beſondere neue nachherige Beſtimmung über einen einzigen modum cogitandi und loquendi gehört allezeit nur zur beſonderen äußerlichen Religionsgeſellſchaft." (p. 222.) Gehört alſo die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit nicht zur praktiſchen Religion aller Chriſten, ſo „bleibt ſie dem beſonderen Gewiſſen aller Chriſten ganz frei; ſie wird nie von allen Chriſten ein- für allemal für unwahr und ungegründet erkannt, alſo auch nicht aufgehoben werden als ein ausgemachtes Hinderniß der praktiſchen

chriſtlichen Religion. Wie könnte dies ein Hinderniß für dieſe ruhigen Chriſten werden? welche ja den Sitz dieſer Lehre in der Bibel immer finden und behalten! Wenn gleich die kirchlichen Lehrſätze von der Perſon Chriſti, wie ſie ehedem von den katholiſchen Biſchöfen wider den Apollinarismus, Neſtorianismus, Euthychianismus, Monotheletismus in öffentlicher Kirchenſprache beſchrieben und beſtimmt worden iſt, was ihre damaligen kirchlichen Unterthanen betrifft, nicht in eben jener Relation immer fortdauert. Es bleiben nicht eben dieſelben Menſchen und Zeiten, alſo kann dieſe kirchliche Relation auch nicht blos aus der alten Zeit fortdauern, wie gar keine menſchliche Erkenntniß unveränderlich iſt.“ (p. 226.) „Mit der ganzen kirchlichen Lehre von zween Naturen Chriſti und wie ihre Vereinigung und Wirkung zur Erlöſung der Menſchen beſchrieben werden ſoll, verhält es ſich eben ſo. Dies ſind keine Zuſätze zu der chriſtlichen praktiſchen Religion oder zu der freien Verehrung Gottes, wie ſie aus den neuen Schriften der Chriſten, in eigenem Gebrauche des Gewiſſens immer mehr, täglich beſſer Statt finden kann, wozu ja die Kirche hinter der Zeit Chriſti und der Apoſtel kein Recht hätte: ſondern es iſt die gelehrte Uebung der katholiſchen Kandidaten, welche hiedurch ſich von den ſogenannten Ketzern unterſcheiden ſollten. Wenn gleichwohl die Kirche nach und nach aus dieſen ſucceſſiven gelehrten Uebungen gar allgemeine Glaubensartikel für alle Chriſten gemacht hat: ſo hatte ſie eben ſo wenig einen moraliſchen Grund dazu, als

wenn ſie ein Fegfeuer nach dem Tod ꝛc. zu Glaubensartikeln erhoben hat. Wenn die Proteſtanten gleichwohl eben dieſe Lehrartikel von den zwei Naturen Chriſti und ihrer ganz beſtimmten Vereinigung wirklich beibehalten bei der Reformation, da ſie doch jene anderen biſchöflichen oder päbſtlichen Kirchenartikel ganz und gar verworfen haben; ſo iſt es eben ſo begreiflich, als es ſich gar wohl erklären läßt, warum in Sachſen damalen die äußerliche Reformation nur in einem kleineren Umfange Statt gefunden hat, als in der vom deutſchen Reich ganz unabhängigen Schweiz. Beide proteſtantiſche Partheien mußten ſich ſehr vorſichtig hüten, daß die alten kaiſerlichen Strafgeſetze, die wider die Ketzer reden, nicht ſogleich wider ſie zu Hilfe gerufen werden konnten. Dieſe Lehrſätze der katholiſchen Kirche von Chriſto waren aber auch der praktiſchen Religion keineswegs ſo hinderlich, als jene ſpäteren päbſtlichen Artikel; ſie behielten vielmehr eine ſehr leichte moraliſche Anwendung. . . . Die Proteſtanten änderten alſo hier noch nichts in der alten lateiniſchen Kirchenlehre von der Perſon und den Naturen Chriſti: aber ſie haben auch hiedurch dieſem Kirchenartikel ein göttlich Anſehen nicht geben können, wenn er es nicht ſchon von den Apoſteln ſelbſt hatte. Ob nun die Apoſtel eben dieſes gelehrt haben, gehört immer noch für das freie Gewiſſen der fähigeren Chriſten, die es nun bejahen oder verneinen, ohne die Wohlthaten Chriſti an ſich ſelbſt zu verändern; dieſe ſind und bleiben unſichtbare Gegenſtände der chriſtlichen Erbauung und können nie

wegfallen; indem die neue Religion eben in dieſen unſichtbaren moraliſchen Wohlthaten und ihrem fortgehenden Nutzen beſtehet." (p. 231.)

Das Geſagte beſtätigt es uns alſo: die kirchlichen Dogmen ſind keine Glaubensartikel im eigentlichen Sinn, zum Weſen der Religion trägt es gar nichts aus, wie man ſich zu ihnen ſtellt, es ſteht dem Chriſten ganz frei, welche Vorſtellungen er ſich darüber bilden, wie er die Grundgedanken für ſein praktiſches Leben nutzen will.

Aber eben, weil er ſie doch nutzen kann, ſo hat Semler nicht geradehin das Intereſſe, ſie gänzlich zu beſeitigen, und er will ſie nicht mit rohen Händen angetaſtet wiſſen, vielmehr er ſucht ſie zurecht zu legen und ihnen noch eine Bedeutung zu erhalten. Zeigen wir noch wie? an den Begriffen „über die ſogenannte Erlöſung, über eine Satisfaktion, über Zurechnung der Gerechtigkeit oder der ganzen moraliſchen Vollkommenheit Chriſti, als Gott und als Menſch, die allein durch den Glauben dem Chriſten zu Theil wird, über die Kraft des Blutes Chriſti ꝛc." (p. 172.) Da ſteht es Semlern feſt, daß im ganzen neuen Teſtament niemals eine genaue Beſtimmung darüber anzutreffen iſt. Aber indem die Chriſten in der beſonderen Beſtimmung des Sinnes dieſer neuen Sätze und Redensarten von einander abgehen, „iſt dieſes nur ein Beweis, daß die Chriſten von einander unabhängig und in der eigenen Uebung und Gebrauch ihres eigenen Urtheils immer ſehr ungleich waren, und eine ſolche Verſchiedenheit macht eben die

wirkliche Ausbreitung, den Wachsthum, die ſteten Folgen der neuen Grundſätze aus, ohne einigen Widerſpruch gegen das Weſen der neuen Religion ſelbſt. Alle chriſtlichen Familien und Partheien behalten den neuen Grundſatz der chriſtlichen Religion, Gott hat durch die lebendige Erkenntniß eines ſolchen Chriſtus oder Sohns Gottes unter den Chriſten eine größere und gemeinnützigere Offenbarung und Belehrung angefangen, von einer moraliſchen Religion, deren Umfang mit der reinen uneingeſchränkten Erkenntniß allen noch ſo ungleichen Chriſten gleich fortgehet und alſo an ſich ſelbſt durch keine äußerliche lokale Geſetzgebung oder bürgerliche Verfaſſung verengert, feſtgeſetzt und ein= für allemal unveränderlich beſtimmt werden kann." (p. 173.).... So gehört es auch „zur Freiheit des Gewiſſens aller derer Chriſten, welche die Erlöſung Chriſti jetzt aus ihrem eigenen Geſichtspunkt anſehen, und eine Satisfaktion Chriſti für ihre Sünden in ihrem Bewußtſein und eine Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti für ihre täglichen Mängel von ganzem Herzen billigen und glauben und in dieſem alleinigen Glauben auf ein unendliches Verdienſt Chriſti ihre eigene innere Ruhe und eine immer weniger ängſtliche Zuverſicht zu dem heiligen gerechten Gott feſthalten. Kein guter billiger Menſch kann ſie auch darum verſpotten, wenn ſie dem Blute Chriſti eine alles vermögende Kraft in Abſicht auf ſie ſelbſt, zu ihrer moraliſchen Ruhe zuſchreiben. Sie haben doch eben ſo viel freies Recht zu der Anwendung der Beſchreibungen im neuen

Teſtament auf ſich ſelbſt, zu ihrer eigenen Erbauung als je die Socinianer und Naturaliſten haben mögen, dieſes ganz anders zu beurtheilen." (p. 179.) . . . . „Sobald wir die Hiſtorie der öffentlichen Lehrformen aus den älteren Zeiten zu Hilfe nehmen: fällt uns ihre ſtete Abwechslung und Succeſſion in die Augen; und es gab doch chriſtliche Verehrung Gottes, es gab ein unendliches Reich Gottes in den Menſchen. Lange Zeit hatten viele Chriſten gar ſchlechte Begriffe von dem Verhältniß der Erlöſung Chriſti. Viele zogen jene Ausdrücke: Löſegeld erkaufen ꝛc. gar dahin, es habe Chriſtus dem Teufel ſich als ein Aequivalent für das Recht gegeben, das er bisher an den Menſchen durch die Sünde gehabt hat. Ich brauche die Abwechslungen der Vorſtellung in chriſtlichen Lehrſätzen hier gar nicht zuſammenzuzählen, in unſerer Zeit hat die Hiſtorie der chriſtlichen Lehrform ein größeres Licht hinlänglich ausgebreitet. Genug, wir wiſſen hiſtoriſch, die folgende Erkenntniß trat immer an die Stelle der vorigen, ſobald dieſe als ſchlecht und ungegründet eingeſehen wurde." (p. 182.) . . . „Wenn man alſo fragt: gehört eine Satisfaktion zum Weſen der chriſtlichen Religion? ſo kann man nicht geradehin für alle Chriſten ſo entſcheiden, daß ſie alle dieſe Entſcheidung nun annehmen müſſen oder ſonſt ſelbſt es ganz gewiß inne würden, daß ſie alle chriſtliche Verehrung Gottes gar verloren hätten." (p. 196.) Semler findet auch nicht, „daß alle Menſchen eine Satisfaktion für ihre Sünden erſt vorausſetzen müſſen, um in der täglichen Verehrung Gottes

als Chriſten durch ihr Thun und Laſſen deſto weiter zu kommen.“ „Für die Juden, ſagt er, war dieſer Begriff nöthig. Chriſtus iſt für die Sünden der ganzen heidniſchen Welt, auch für die Sünden der Juden, als ein rechtes moraliſches Opfer geſtorben; dies iſt ein neues Urtheil; er iſt nun die beſte, größte Verſöhnung der Menſchen, die ſonſt Gottes Zorn und Strafe fürchten mußten, in eigener Unruhe oder nach jüdiſchen Urtheilen. Die Heiden, die nun aufhören zu ſündigen, müſſen daher als Mitbrüder, als Kinder des Einen gemeinſchaftlichen Vaters behandelt, nicht mehr gehaſſet werden, — wenn aber ich die Gnade und Liebe Gottes kenne, ohne vorher je dieſe Vorurtheile wider die Heiden oder von Nothwendigkeit der äußerlichen Opfer gehabt zu haben; ſo iſt es mir ja nicht nöthig, dieſen relativen Begriff aufzunehmen; und wenn manche Chriſten dennoch mich davon überzeugen wollen, ich könne ſonſt Gott nicht von ganzem Herzen und allen Kräften lieben, wenn ich nicht von ihnen die jüdiſche Redensart vom Zorn und Eifer Gottes zu meiner Erkenntniß zuſetzen und anknüpfen würde: ſo nöthigen ſie mich, daß ich ihren ganzen Begriff ſo entwickle, daß die blos menſchliche lokale Lage, worin er entſtund, eben keinen Vorzug behalten wird vor der Verehrung Gottes, die ich wirklich habe und behalte, ohne eine Satisfaktion.“ (p. 195.)

Semler hat, hier angelangt, noch ſchwere Fragen zu beantworten. Zwiſchen dem, was der Privatchriſt glaubt, und dem, was die Kirche bekennt, iſt doch ein

ſo gewaltiger Unterſchied, daß die Frage nahe liegt, ob ein ſolcher nicht beſſer thue, ſich wenigſtens von allem öffentlichen Religionsweſen zurückzuziehen, da dieſes für ihn keine Bedeutung haben kann. Ja auch die andere Frage bringt ſich auf, ob denn nicht das, was Semler glaubt, ſo ſehr mit dem naturaliſtiſchen Bekenntniß ſeiner Zeit zuſammenfalle, daß man zu ſagen verſucht iſt, Semler ſei beim Naturalismus angelangt? Beide Fragen wirft Semler ſelbſt auf und beantwortet ſie.

a. Die erſte Frage formulirt er ſo: „Wie kann ein verſtändiger Chriſt die gewöhnliche öffentliche Religionsordnung ſelbſt genehm halten oder mit halten? Was für unſchickliche Geſänge, Gebete, Vorträge und was für ſeltſame Ceremonien muß er ſich gefallen laſſen? Viel beſſer thäte er ja, wenn er ſich hievon geradehin losmachte und als ein freier Naturaliſt ſich von ſo ſchlechten Mitchriſten, als die meiſten ſind, nun abſonderte?“ Und er antwortet: „Sollten denn wohl ſo viel äußerliche Chriſten, worunter auch wirklich innerliche wahre Chriſten ſind, gerade um jener Mängel willen ſich gar der Religionsgeſellſchaft entziehen?.... Sehr viele Pflichten würden alsdenn gar nicht geleiſtet werden, wenn Jeder ſeine größte Bequemlichkeit und ganze Behaglichkeit nur in Rechnung brächte. Wenn nun viele unfähigere Menſchen bisher an den Kirchengeſängen und gemeinſten Ceremonien nicht nur keinen Anſtoß finden, ſondern umgekehrt an- und umgeſtoßen würden, wenn verſtändige Chriſten ſogleich öffentliche Veränderungen

eigenmächtig anfingen oder beförderten, ehe dieſe vielen Menſchen zu einer auch nur kleinen eigenen Erkenntniß gebracht werden, ſo veranlaſſete man ja wohl gar wilde Schlägereien und öftere Tumulte in ſolchen Gemeinen und zerrüttete nach und nach die ganze bürgerliche gemeinſchaftliche Verbindung, ohne bei Anderen mehr Gutes wirklich zu machen. Und geſetzt, dies wäre wirklich eine wohlfeil und leicht bewerkſtelligte moraliſche Aufklärung des gemeinen Haufens; wäre man auch ſicher von den viel größeren guten Früchten ſolcher blos äußerlichen Veränderung? Denn äußerliche müſſen ſie doch nur heißen. Wir wollen aber verſtändige Chriſten daneben ferner annehmen, die manches Lied nicht mitſingen; es ſteht ihnen frei; manche Gebetsformel ſelbſt ganz überſehen; gelegentlich aber darüber ganz ſanft und vorſichtig ſprechen, ſowohl mit den Predigern als mit andern in der Gemeine. Hiermit iſt noch gar nichts geſchehen, das vorgegriffen heißen könne, worüber eben immer die erſte Mißbilligung entſteht; der eine ehrliche Mann ſpricht mit einem andern und dritten; der gemeinnützige Prediger ſtimmt ſich auch herab und erwartet gleichſam von der Geſinnung der Zuhörer die Erlaubniß. Nach und nach läßt er manche Lieder liegen; vertauſcht oder verknüpft manche Zeilen in Gebetsformeln mit gemeinnützlicheren. Auf gar viele Art und Weiſe werden alſo dieſe verſtändigen Chriſten den anderen noch immer nützlich; ſie hindern auch die leichtſinnige, gewiß unmoraliſche Einbildung vieler übereilten Zeitgenoſſen, die ſich über

Alles wegsetzen und wenigstens gern Naturalisten heißen wollten, weil sie einige Spöttereien aufgefangen haben. Im Ganzen muß der Prediger das Seine durch Aufmerksamkeit auf die Zeitumstände rechtschaffen thun; die Zuhörer selbst zum Mitdenken antreiben, nicht auf die Vernunft selbst schelten, wo er nur den Mißbrauch oder gar den Mangel tadeln sollte; nicht immer von Naturalisten und Ketzern reden, weil es ganz zur Unzeit und von ganz unchristlichen Folgen ist; den wirklichen Unterschied der Stufen des eigenen Christenthums von aller Religion aller Menschen immer mehr anzeigen und darthun, bis aus Kindern moralische, erwachsene, immer bessere Christen werden. Ebenso muß er alle unrechte Hochachtung der Bibel immer besser entblößen; denn die Christen sind nicht um der Bibel willen da; allen ihren Inhalt nach der Reihe selbst eben so zu deuten und zu bejahen, wie es jene Juden thaten und Juden blieben; sondern die Bibel ist um der Christen willen da, daß sie immer bessere, glücklichere Kenner des ihnen zunächst nöthigen Inhalts der Bibel ganz frei werden sollen mit Unterscheidung des ihnen unnützlichen." (p. 274.)

b. Schwerer fällt Semlern die Beantwortung der zweiten Frage. Und das begreifen wir nur gar zu gut. Denn wenn das Wesen des Christenthums in nichts Anderem besteht, als „in einer rechten inneren Verehrung Gottes und einer neuen immer vollkommneren Anwendung aller Kräfte seines Gemüths und Leibes" (p. 213.), so scheint nicht abzusehen zu

ſein, worin die chriſtliche Religion ſich von der ſ. g. natürlichen unterſcheidet, denn Semler iſt ja weit entfernt, dem Naturaliſten abzuſprechen, daß er auch ſolche innere Verehrung Gottes haben kann, er ſagt vielmehr: „die natürliche Religion kann und muß auch eine wahre Verehrung Gottes ſein, nach der Erkenntniß, die ſich Menſchen vom höchſten Weſen ſammeln konnten.“ (p. 84.) Iſt dem aber ſo, ſo möchte leicht der natürlichen Religion der Vorzug zu geben ſein, denn damit iſt man der Rückſicht auf ein öffentliches Religionsweſen entbunden, das Dogmen feſthält, die man ſo, wie ſie da gefaßt werden, doch ſich nicht aneignen kann. Aber doch wiſſen wir bereits, daß Semler um alles nicht mit einem Naturaliſten identificirt ſein will.

Hören wir nun, wie mühſam Semler zu Unterſchieden zwiſchen der natürlichen Religion und der chriſtlichen gelangt.

Wenig noch iſt damit geſagt, daß „die chriſtliche Religion überall unter chriſtlichen Nationen ſchon die öffentliche iſt, als das öffentliche Band der chriſtlichen großen Geſellſchaften, die natürliche Religion aber ohne eine gemeinſchaftliche öffentliche Form und geſellſchaftliche beſondere Verfaſſung iſt.“ (p. 114.) Bedeutender ſchon ſcheint der Unterſchied, den Semler in folgenden Worten angibt: da „die chriſtliche Religion Lehrſätze begreift, welche aus der Bibel geſammelt worden ſind, in welcher auch allgemeine moraliſche Begriffe vorkommen und alſo nicht allein dem öffentlichen Juden- und Heidenthum, ſondern auch der

eigenen moraliſchen Verderbniß ſinnlicher Menſchen noch mehr entgegenſtehen, als mancher bisheriger Inbegriff der natürlichen Religion und das Judenthum immer mehr unter andern Völkern ſehr verdorben worden war: ſo iſt die chriſtliche Religion, ihrem ausdrücklichen neuen oder größern Inhalt nach, von aller ſowohl jüdiſchen als blos natürlichen Religion ganz gewiß immer unterſchieden" (p. 84.), und dann: „es hatten viele Privatchriſten ihre eigenthümliche chriſtliche Religion, die nicht die natürliche heißen kann, denn ſie ſammelten ſie aus der Bibel." (p. 91.) Wie aber iſt das zu verſtehen? Durchaus nicht ſo, daß die Chriſten gewiſſe Lehren oder Lehrſätze voraus hätten, welche ſie aus der Bibel ſchöpften, ſondern das iſt die Meinung Semler's: das Weſen der chriſtlichen Religion beſteht freilich in rechter innerer Verehrung Gottes, aber der Antrieb und die Anregung dazu führt der Chriſt zurück auf die Offenbarung Gottes in Chriſto.*) Der Chriſt glaubt alſo nach Semler an eine Offenbarung Gottes, wenn auch nicht in dem bisherigen Sinn der Kirche, doch in einem Sinn, den der Naturaliſt

*) Von fr. Unterſuchung des Canon. III. 336. „Daher iſt die chriſtliche Religion auch die allgemeine und wahre Religion. Sie beruhet auf Erkenntniß; und das, was man nun erkennt, alſo aus dem beſondern Unterricht, den Gott durch einige Menſchen ehedem mitgetheilt hat, gibt eben die Ueberzeugungen von dem göttlichen Urſprung einer ſolchen Ordnung und Einrichtung zu unſerer neuen und größern Wohlfahrt."

verwirft. Er glaubt ferner an eine moraliſche ſtets fortgehende Wirkung Gottes auf die Menſchen. Eine ſolche ging unter Gottes Leitung von Chriſto und den Apoſteln aus, und iſt eine ſtets fortgehende und immer reinere Verehrung Gottes erzeugende, denn in dem, was von Chriſto ausging, lag ja nur der Keim, der ſich im Laufe der Zeit immer reicher entfaltete. So konnte es eben nur in Folge deſſen geſchehen, daß die Wirkung Gottes eine ſtets fortgehende war. Aller moraliſche Fortſchritt der Menſchen iſt alſo durch dieſe bedingt, iſt aber gleich ſehr auf die durch Chriſtum gegebene Anregung zurückzuführen. Auch dieſes aber leugnet der Naturaliſt, ſowohl eine ſolche von Gott ausgehende Wirkung als das, daß die Anregung dazu auf Chriſtum zurückzuführen iſt. Und das ſind dann die Unterſchiede zwiſchen dem Chriſten und dem Naturaliſten. Daß dieſe es ſind, wird man aus folgenden freilich ſehr mühſam ſich dahin ſchleppenden Stellen erkennen: „Die eigene innere freie Verehrung Gottes, heißt es p. 116, war der neue Grund und Inhalt dieſer chriſtlichen neuen Religion, der einen neuen Begriff, neuen hiſtoriſchen Sachinhalt aufſtellete, welcher neue Sachinhalt ſich weder im Judenthum noch Heidenthum bisher befand. Dieſer neue Sachinhalt verringerte theils den vorigen Inhalt der jüdiſchen Religion, theils beſtimmte er den Vorzug dieſer neuen viel gemeineren oder über die jüdiſche Nation hinausgehenden Religion, durch Erweiterung des Begriffs einer periodiſchen beſondern moraliſchen Offen-

barung oder Belehrung Gottes, welche die Juden nur ihrer Nation beigebracht hatten; die aber nun als fortgehend vorausgesetzt wird, zur fortgehenden freien Erkenntniß und Verehrung Gottes, statt der Einschränkung, so nach Mosis Gesetze bisher durch Priester und Leviten stattfand. Die christliche Religion oder Verehrung Gottes, wie sie von Christen fortgesetzt wird, setzt also stets diese vorige jüdische Religion als die unvollkommenere voraus und entsteht wirklich durch neue größere Begriffe von Gott und durch ihre freie innere Anwendung. Die Juden sagen, Gott hat sich unsern Vätern und Vorfahren so geoffenbart, daß wir eben hiemit eine bessere Verehrung Gottes leisten, wenn wir Mosis Gesetze immer beobachten; als wenn andere Völker Gott mit anderen Gebräuchen ꝛc. zu verehren meinen. Die Christen sagen, die jüdische Religion ist noch nicht die allerbeste Verehrung Gottes, der ja aller Menschen Gott so gut ist, als ihr ihn zum Gott einer Nation durch eine besondere Nationalsprache machen wollt. Er hat sich auch nicht blos unter euren Vorfahren, sondern in den Herzen und Gemüthern aller Menschen geoffenbaret, aber nicht auf einerlei Weise, in einer unveränderlichen Stufe.... Ich habe hiemit nur zeigen wollen, daß die christliche neue Religion vom Anfang an die historische jüdische Religion voraussetzt und in einem steten Verhältniß der Ausbesserung oder Berichtigung dagegen stehet; also nicht in der gemeinen Bedeutung die natürliche Religion heißen kann, welche die Naturalisten jetzt vorziehen wollen.

Jene erſten Lehrer der neuen beſſern Religion brauchen alſo in ihren neuen Urkunden allerlei damalige griechiſche Schriften, die ſchon mehreren Juden gemein waren, zu einer noch beſſeren Belehrung eben dieſer Juden. Sie erweitern alſo den Grundſatz von Offenbarung Gottes an einzelne Menſchen, der vorher meiſt auf Prophezeiung äußerlicher bürgerlicher Begebenheiten unter Juden und benachbarten Völkern ging, daß er jetzt auf moraliſche Belehrung jetziger Zeitgenoſſen gehet, und ſie verweiſen ihre Schüler auf dieſe unbekannten Wirkungen des Geiſtes Gottes in ihnen.... Dieſen Grundſatz einer erweiterten Offenbarung und Wirkung Gottes leugnen aber alle Naturaliſten und denken nicht einmal daran, daß die natürlichen Seelenkräfte des Menſchen ſchon von vornher oder von ihrer localen Anwendung eine ſo ungleiche Stimmung haben, daß durchaus ihr eigen Nachdenken über das Verhältniß Gottes einen ungleichen Gang behalten muß.... Nie werden alſo Naturaliſten den Begriff von Gottes Verhältniß und Wirkung auf die Seelenkräfte mancher Menſchen ganz und gar abſchaffen oder aufheben, ausrotten können; am wenigſten aber die wirkliche moraliſche Hiſtorie dieſer ungleichen erſten Chriſten zu einem bloßen Naturalismus machen können.... Auf dieſem Grundſatz von ſteten Wirkungen des Geiſtes Gottes in manchen Menſchen beruhet die neue chriſtliche Religion. Dieſen Geiſt Gottes hatten die Apoſtel und damaligen Lehrer der neuen, ganz gewiß viel beſſeren, würdigeren, eigenen, freien Verehrung Gottes;

ſie iſt alſo ihrer Natur nach immer in dem Gebrauche der Seelenkräfte der Chriſten, wie je die Naturaliſten ihre Seelenkräfte gebrauchen; und wenn ſie in den Chriſten fehlt, ſo haben die Chriſten nur blos eine äußerliche neue Religionsform, wodurch ſie unter einander zu einer neuen Religionsgeſellſchaft verbunden ſind. In dieſer Ungleichheit der Theilnehmung an dieſer Wirkung des Geiſtes Gottes, oder in der Ungleichheit der Beſchreibung und der Anwendung dieſes neuen Grundſatzes iſt alle jene Verſchiedenheit der alten und neuen chriſtlichen Religionspartheien ferner gegründet, und es bleibet doch bei dieſer Ungleichheit bei allen Partheien eine wirkliche chriſtliche Verehrung Gottes, welche einen beſondern Charakter hievon behält, den die jüdiſche und alle heidniſche und natürliche Religionsform niemalen hat und nicht haben kann. Die Juden gehen durchaus nicht über die äußerliche Hiſtorie ihrer Vorfahren oder Nachkommen hinaus.... Wenn aus Juden Chriſten wurden, ſo verließen ſie den vorigen jüdiſchen Grundſatz, daß die jüdiſche väterliche Religion überhaupt die beſte und Gott anſtändigſte ſei, ſie nahmen den neuen Grundſatz an, von nicht blos ehemaliger hiſtoriſcher, ſondern fortgehender moraliſchen Offenbarung und Belehrung Gottes durch ſeinen Geiſt.... Dieſe neue eigene Uebung brachte unfehlbar eine neue fortgehende moraliſche ganz gewiſſe Erfahrung.... Wenn nun auch Naturaliſten auf ihrer ganz andern Meinung bleiben und ſagen, daß dieſes nur ein orientaliſcher Sprachgebrauch ſei

oder ein Ueberbleibſel aus der Kindheit der moraliſchen Welt; es ſei nicht wirklich in den Chriſten ein beſonderer neuer Grund oder eine Wirkung Gottes da: ſo geſtehen ſie ja hiemit den ganz gewiſſen Unterſchied einer ſolchen Religion, die auf dem Grundſatze beruhet, (es gibt eine fortgehende Wirkung Gottes zur größeren moraliſchen Wohlfart der Menſchen) oder den Unterſchied dieſer chriſtlichen Religion von derjenigen Religion, die man die natürliche nennt. Nicht einmal den chriſtlichen Sprachgebrauch behält der Naturaliſt, weil er alle jene chriſtlichen Begriffe nicht annimmt, welche ſo vielerlei chriſtliche Partheien durch verſchiedene Religionsformen und beſonderen bibliſchen Sprachgebrauch theilen. Er ziehet daher eine natürliche Religion vor, als wenn die chriſtliche Religion auf einem Grundſatz beruhte, der wider die allgemeine Natur der Menſchen anſtieß, dieweil ſie Gott als den Oberherrn der ſo genannten Natur in ein größeres fortwährendes Verhältniß gegen einige Menſchen ſetzte, als dieſe Naturaliſten ſelbſt bejahen."

Bei dieſem Unterſchied der chriſtlichen Religion vom Naturalismus glaubt nun Semler ſich beruhigen zu können, auf Grund dieſes Unterſchiedes hin glaubt er ſagen zu dürfen, er ſei ein Chriſt. Zuweilen drückt er dann den Unterſchied auch ſo aus, daß er ſagt, „dem Chriſten ſei der Glaube an Vater, Sohn und Geiſt die ganz gewiſſe Grundlehre des Chriſtenthums". (Antwort auf das Bahrdtiſche Glaubensbekenntniß.) Das ſcheint für

den erſten Anblick in Widerſpruch zu ſtehen mit Semler's ſonſtiger Behauptung, daß das Chriſtenthum nicht in einer Summe feſtſtehender Lehren beſtehe, der Widerſpruch iſt aber nur ein ſcheinbarer, denn wenn Semler ſich ſo ausdrückt, ſo will er damit nichts weiter beſagen, als mit dem vorhin Ausgeſagten, daß der Chriſt die Anregung zu ſeinem moraliſchen Fortſchritt in der Offenbarung erblicke, die von Gott durch Chriſtum ausgegangen ſei; wobei ich jedoch nicht in Abrede ſtellen will, daß Semler ſich ſo gern da ausdrückt, wo er mit dem Vorwurf, er ſei doch im Grund nur ein Naturaliſt, ins Gedränge kommt.

So ſagt er in ſeinem „Verſuch einer freien theologiſchen Lehrart", 1777, §. 62: „Es iſt ausgemacht, daß alle Chriſten, ſo verſchieden ſie übrigens in ihren Vorſtellungen von einander ſind, dennoch in einigen Artikeln oder Glaubensſätzen übereinkommen, wodurch ſie ſich von Juden und Heiden unterſcheiden. Dieſer einzige Grund der chriſtlichen Religion . . begreift ſolche Lehrwahrheiten, welche gleich vom Anfang an da geweſen und in den Urkunden der chriſtlichen Religion wirklich enthalten ſind . . nemlich beſſere Erkenntniß von Einem Gott, der aller Menſchen würdigſter Vater iſt, gewiſſe Ueberzeugung, daß Jeſus die beſte und fruchtbarſte Erkenntniß Gottes, ſeine rechte geiſtliche thätige Anbetung, alſo die vollkommenſten Pflichten in göttlicher Autorität gelehrt habe, . . daß Gott durch den hl. Geiſt den Apoſteln dieſe rechte Erkenntniß, wozu Gott und Chriſtus beſtimmt habe, nach dem Tode Jeſu weiter mitgetheilt

habe, durch deren Lehren alle Chriſten des hl. Geiſt's in ihrem Maße ſo theilhaftig werden, daß ſie in einem chriſtlichen Leben ihre gebeſſerte Geſinnung an den Tag legen.... Dieſe Grundartikel ſind in der Taufformel und in jenem symbolo enthalten, die Beſchreibungen der Vorſtellungen dieſer einzelnen Sätze und ihre Anwendung zu Bewegungsgründen können mehr oder weniger verſchieden ſein."

Zu einem anderen tiefergreifenden Unterſchied bringt es alſo Semler nicht, wie wir ihn auch darauf anſehen mögen. Es iſt darnach genau beſehen kein Unterſchied im Inhalt des Glaubens, es ſind keine konkreten Lehren, welche der Chriſt nach Semler voraus hätte, der Chriſt hat mit dem Naturaliſten den Glauben an Einen Gott und das Streben nach innerer Verehrung Gottes gemein und unterſcheidet ſich nur dadurch, daß er die Anregung dazu auf Chriſtum zurückführt, auf eine durch Chriſtum von Gott ausgegangene Offenbarung.

Aber zudem ſpricht ſich Semler auch über die Art und Natur dieſer Offenbarung nur ſehr ſchüchtern aus. „Warum nennen aber, fragt er (p. 247.), die Chriſten dieſe beſſere Erkenntniß eine neue Offenbarung oder Belehrung Gottes? Es konnte ja eine Folge des natürlichen Menſchenverſtandes ſein, der freilich über die jüdiſchen periodiſchen Meinungen und Hypotheſes ſich in einzelnen Menſchen nach und nach erheben und neue Urtheile ergreifen und die jüdiſchen Vorurtheile auslaſſen konnte?" und er antwortet: „wo ſollten aber die erſten Chriſten einen

Grund gefunden und ihn alſo vorgezogen haben, dieſe alte jüdiſche Sprache, die von Offenbarung, Belehrung Gottes ſchon lange wußten, gar nicht zu brauchen, da ſie doch mit Juden reden und ſie in moraliſcher Erkenntniß weiter bringen wollten? Sie mußten ja wohl dieſelbe Sprache behalten, um neue größere Vorſtellungen nun dadurch auszubreiten, welche ſie ſelbſt angenommen und vorgezogen hatten. ... es war die beſte Lehrmethode. Es kann aber auch gar wohl wahr ſein, daß Apoſtel und Schüler Chriſti in allem eigenen Bewußtſein von ſich es ſagten, der Geiſt Gottes hat dieſes mir geoffenbaret, wie dort in jenen Propheten ſchon etwas davon vorkommt. Daß alſo nicht blos die jüdiſche Sprache jetzt bedächtig fortgeſetzt worden, ſondern daß die Chriſten aus eigener Hiſtorie und Erfahrung recht ernſtlich und eifrig alſo reden. ... Wie ſollte man dieſe neue beſſere Religionslehre damalen dieſen Juden anders anempfehlen, als durch eine einzige Offenbarung und Belehrung eben des Gottes, der ehedem unter den Juden durch die Propheten, die ſein Geiſt antrieb, ſchon manches geredet oder gelehrt hätte? Und was iſt denn die Folge des natürlichen Nachdenkens in einigen ſolchen fähigen oder geübten Menſchen, um ja alle Ordnung und Wirkung, die von Gott ſelbſt unbekannter Weiſe herkäme, hier auszuſchließen? Haben die Naturaliſten wirklich ein ausgemachtes Vorrecht vor jenen guten Chriſten und Apoſteln, dieweil ſie jetzt ganz anders hievon reden, daß blos die Folgen des ganz

natürlichen Nachdenkens ſie, ohne Gott, ohne Geiſt Gottes oder ohne Einfluß des würdigeren Begriffs von Gott über jene Rabbinen und Juden von ſelbſt erhoben haben? Es liegt doch wohl alles an der Sache; die chriſtliche Religion iſt eine höhere Stufe, lehrt einen allgemeinen Meſſias und Geiſt Gottes zum moraliſchen Beſten aller Menſchen, ſie mögen der Nation nach Juden oder Heiden ſein. Die ſchlechten jüdiſchen Begriffe mußten doch weggeſchafft werden und dieſe neue Begebenheit iſt da, iſt wirklich worden, durch einen moraliſchen Meſſias. Ob dieſe Erhebung und Veredlung alter jüdiſcher Redensarten nur in der gemeinen chriſtlichen Sprache beſchrieben wird, eine neue Stufe der ehemaligen Offenbarung und Wirkung Gottes hat jetzt angefangen; oder ob Naturaliſten ſagen, es gab gar keine Offenbarung und Belehrung Gottes außer der Succeſſion der Uebung des Menſchenverſtandes über moraliſche Dinge; das macht doch wohl keine ſolche Veränderung, daß die Naturaliſten durch ihre Sprache eine viel beſſere Religion ſchon ausübten, als die Chriſten, die eine chriſtliche Sprache daneben behalten. Ein für allemal iſt das ganze menſchliche Geſchlecht im gleich guten Beſitz von dem unſichtbaren allerhöchſten Weſen und von ſeinem wirkſamen ſteten Verhältniß, mit einerlei Rechte unter zweierlei Meinung zu wählen; eine nimmt eine ſtete Wirkung und Regierung Gottes an, freilich durch ſo genannte Natur, aber ohne Gott ſelbſt daran zu binden; ſie ſetzt vielmehr voraus, Gott könne auch neben und über die Natur mancher Men=

ſchen zuweilen wirken, auf eine uns nicht bekannte Weiſe; die andere läßt blos natürliche Wirkungen auf einander folgen und leugnet alles Uebernatürliche, wodurch etwa Menſchen neue Vortheile zu ihrer phyſiſchen oder moraliſchen Vollkommenheit entſtehen können. Iſt es wohl möglich, daß eine Parthei den Sieg erwarten oder ſich ſchaffen will über die andere? So lange die Menſchenwelt uns bekannt iſt, erfolgte dies nicht, wird es wohl von nun an erfolgen?"

Und ſehr ſchüchtern nur redet Semler ſeinem Chriſtenthum dem Naturalismus gegenüber das Wort.

Für's Erſte fällt es ihm natürlich nicht ein, den Naturaliſten etwa zu ſagen, wir haben die Wahrheit und Ihr habt ſie nicht. Seine Ueberzeugung auch von ſeinem Chriſtenthum iſt eine ganz ſubjektive. „Die moraliſche Welt, ſagt er (p. 130.), iſt ganz gewiß nicht weniger in ſehr ungleiche Klimata oder unabänderliche Einflüſſe ſchon getheilt, als die Lage der Erdkugel, durch welche die Arten der phyſiſchen Produkte immerfort verſchieden ſind. Es konnte alſo an Naturaliſten ſo wenig fehlen, als an einer ihnen immer entgegenſtehenden Parthei; und da der Ertrag der moraliſchen Welt eben ſo unendlich ungleich ſein kann, ohne Schaden der einzelnen Subjekte, wie wir es in der körperlichen Welt, bei aller immer großen Unwiſſenheit, einſehen: ſo kann kein Grund angegeben werden, warum es nicht eben ſo wohl unter den Menſchen ernſtliche Liebhaber einer fortgehenden moraliſchen Wirkung Gottes ferner geben möge, die ihre

Verehrung Gottes und die Erfahrung ihrer größeren moraliſchen Wohlfahrt immer weiter ſelbſt darauf bauen: als es Naturaliſten immer gibt und geben wird, welche den Grundſatz von Gottes moraliſcher ſteten Wirkung im Menſchen zur beſonderen Regierung ihrer Seelenkräfte für ſich nie bejahen. Eigenſinn, Anmaßung, Stolz, Ueberhebung muß es durchaus heißen, wenn der eine Theil von dieſen zwei Partheien den andern neben ſich nicht dulden und menſchlicher Rechte und Pflichterweiſungen nicht werth oder fähig halten will. Es iſt ausgemacht unwahr, daß die Ehre und Größe Gottes durch die Einheit eines Grundſatzes unter den Menſchen viel mehr befördert werde, zum Beſten der ſo ungleichen Menſchen, als durch Ungleichheit, die wir dafür erkennen, ohne ihre Folgen zu wiſſen."

Dann geſteht Semler zu, daß „der Naturalismus mancher Zeitgenoſſen ſelbſt für die ſonſt ſchlechte öffentliche Religion der ſo ſchlechten Chriſten ſehr nützlich geworden iſt" (p. 278.), und weiß er das Chriſtenthum dem Naturalismus gegenüber nur dadurch zu halten, daß er dasſelbe, ſein Privatchriſtenthum, recht beſtimmt von der öffentlichen Religion unterſcheidet. Sieht er den Zuſtand der öffentlichen Religion an, ſo findet er die Vorwürfe des Naturalismus, ſeine Abkehr von derſelben ſehr begreiflich. „Der Fehler, ſagt er, den man der öffentlichen Religion wirklich vorhalten konnte, war das zu Viele, das nimium. Man hatte zu viel Göttliches, Unveränderliches nach und nach in der öffentlichen Religions-

ordnung vorausgeſetzt... Viele Theologi hatten zu viel von der Bibel, ſowohl von der Inſpiration des Textes als auch von ihrer gleichen Nothwendigkeit zur moraliſchen Wohlfahrt bejahet; zu viel von den Lehrſätzen und Artikeln, die nach und nach ein systema theologicum ausmachten.... Zu viel hatte man der Theologie beigelegt und die Theologie war doch kein Unterricht von Seligkeit aller Menſchen; ſonſt konnten alle Ungelehrte nicht ſelig werden. Zu viel hatte ſich die Polemik angemaßt, ohne weiter die Partheien zu beſiegen, als durch hämiſche Folgerungen. Zu viel hatte man als ausgemachte Wahrheit in die Kirchenhiſtorie gerechnet und vieles waren alte Meinungen und ſehr ungewiſſe Tradition. Von der Kirche ſelbſt hatte man zu viel Gutes geprieſen, bis gar zur Entſcheidung der Seligkeit ꝛc." (p. 279.) Es iſt Semlern begreiflich, daß der Naturalismus an dem allem Anſtoß nahm, aber der Naturalismus überſah, daß das nur die Fehler der öffentlichen Religion ſeien, und daß das Privatchriſtenthum ſich weſentlich davon unterſcheide. Und der Naturalismus wiederum gerieth in das andere Extrem. „So unausbleiblich der Naturalismus eben unter dieſen Kirchenchriſten war, da ſo wenig Kraft und Würde in der gemeinen chriſtlichen Religion ſich zeigte, ſo gewiß iſt nun auch der Naturalismus in zu vieles ganz unwürdiges Spotten gerathen." (p. 281.) Er tadelt alſo an den Naturaliſten nur, „daß ſie alle chriſtliche Religion ſelbſt in ſo vielen Stufen der einzelnen Fertigkeiten für bloßen Fanaticismus erklären." „Das können ſie

ja nicht wiſſen, ſagt er; ſollten alſo auch den Chriſten den Gebrauch ihres Verſtandes und Herzens in Anwendung der Bibel gegen das unendliche höchſte Weſen ganz frei laſſen; fromme tugendhafte Chriſten nicht darum immer verſpotten, weil ſie dem höchſten Weſen mehr Wirkung beilegen als Naturaliſten. Denn dieſes eigene Chriſtenthum beleidigt keinen Nebenmenſchen, der Chriſt mag ſich ſelbſt damit beſchäftigen, wie er will." (p. 280.) Ja er hält es für nöthig, den Naturaliſten den Ruhm abzuſprechen, daß ſie allein die Aufklärung unter den Menſchen befördert haben. „Es war, ſagt er p. 372, doch auch eine zu große Anmaßung, wenn dieſe neue Schule ſo wohl das Recht als das Maß der Aufklärung ſich ganz allein beilegte."

Das ſind die Ueberzeugungen, bei welchen Semler anlangt, und in der jetzt beſchriebenen Weiſe haben ſie ſich ihm zu einem Ganzen geſtaltet. Man mag über ſie urtheilen, wie man will, das muß man Semlern zugeſtehen, ſie ſind die Frucht langer und mühevoller Studien und ernſten Nachdenkens. Denn das iſt es, was Semlern vor den Theologen ſeiner Zeit auszeichnet, daß er ſich's den größten Ernſt hat koſten laſſen, alle theologiſchen Disciplinen durchzuarbeiten und ſo zu geſtalten, daß ſie ſeine Auffaſſung vom Chriſtenthum zu beweiſen und zu rechtfertigen ſchienen. Es iſt in der That ein durchgeführ-

tes theologiſches Syſtem, das er vorlegt, wie wir es ſonſt bei keinem Theologen ſeiner Zeit finden. Bibel und Geſchichte hat er ſich genau darauf angeſehen und weder Bibel noch Geſchichte ſetzen ihn in Verlegenheit: denn er hat ſich eine Interpretationsmethode geſchaffen, die es ihm möglich macht, die Bibel ſo auszulegen, daß er in ihr nicht mehr findet, als was ſeiner Theologie zuſagt, und er weiß ſich die Entſtehung der Kirchenlehre geſchichtlich zu erklären, ohne damit zugeben zu müſſen, daß ſie in der Schrift ihren Grund hat. Er meint die Freiheit der Forſchung und der ſubjektiven Ueberzeugung geſichert zu haben, ohne damit das wahre Chriſtenthum beeinträchtigt zu haben. Sein Glaube iſt ein ganz anderer als der Kirchenglaube und doch hindert ihn das nicht, in der Kirche zu bleiben und ſich mit dem, der dem Kirchenglauben zugethan iſt, zu vertragen. Saure Mühe hat es ihn gekoſtet, bis er ſich das alles ſo zurecht zu legen vermochte, ungemein viel Detailſtudium hat er zu dieſem Behufe getrieben, immer um es ſeinem Hauptzweck dienſtbar zu machen, dem, ſeine Geſammtüberzeugung zu belegen. Und alles das hat er in religiöſem Intereſſe gethan.

Sehr groß iſt die Anzahl der Schriften, in denen Semler die Reſultate dieſer Forſchungen niederlegt. Führen wir nur die bedeutendſten an, geordnet nach den Materien, die er darin abhandelt, ſo haben wir die „Abhandlung von freier Unterſuchung des Canon", als diejenige hervorzuheben, in welcher er am ausführlichſten und genaueſten ſeine ganze

Auffaſſung von der hl. Schrift darlegt, daher wir auch dieſe Schrift am meiſten benützten. Dieſer Schrift geht der Zeit nach voraus die „hiſtoriſche Einleitung in die dogmatiſche Gottesgelehrſamkeit", welche Semler der von ihm (1759 — 60 in 3 4°-Bänden) herausgegebenen evangeliſchen Glaubenslehre Baumgarten's vorausſchickte. In ihr ſind wenigſtens Anſätze zu ſeiner nachmaligen Theologie, freilich auch noch mehr als in anderen Schriften Anklänge an Baumgarten's Theologie. Dagegen enthalten die Abhandlungen, welche er Baumgarten's „Unterſuchung theologiſcher Streitigkeiten" (in 3 Bänden 1762 — 64) voranſtellte, bereits ganz ſeine Anſicht von der Entſtehung des kirchlichen Lehrbegriffs. Er handelt darin von der Natur und Entſtehung der heiligen Schriften N. T. und verfolgt die Bildung des kirchlichen Lehrbegriffs bis zu den Neſtorianiſchen Streitigkeiten.

Seine Interpretationsgrundſätze legt er dann wieder in einer Reihe von Schriften auseinander, von denen die 4 Stücke, „Vorbereitung zur theologiſchen Hermeneutik" (Halle 1760 — 70) und ſein „apparatus ad liberalem N. T. interpretationem" (Hal. 1767) uns die genaueſte Einſicht in dieſelb geben möchten, zumal wenn wir die Proben ſeine Auslegung aus ſeinen Commentaren, namentlich be zum Evangelium Johannis hinzunehmen. Was ih Inhalt des Chriſtenthums iſt, ſagt uns am genaueſt die merkwürdige Schrift „institutio ad doctrina liberaliter discendam" (Hal. 1774), die er ſpäter au deutſch mit Erörterungen unter dem Titel: „Verſ

einer freien theologiſchen Lehrart zur Beſtätigung und Erläuterung ſeines lateiniſchen Buchs" (Halle 1777) herausgab. Wir möchten dieſe Schrift mit der chriſtlichen Glaubenslehre von Friedr. Dav. Strauß vergleichen, denn ganz wie dieſe enthält ſie nicht ſowohl eine Darlegung der chriſtlichen Glaubenslehre, als vielmehr eine Kritik derſelben, durch welche ſie in allen ihren Theilen umgeſtoßen und aufgelöst wird. Semler beginnt in dieſer Schrift immer mit Darlegung der Kirchenlehre, wie ſie in den gang und gäben Dogmatiken ſich findet und mit Beibringung der bis dahin üblichen Beweiſe. Dann läßt er observationes folgen, in denen er einestheils geſchichtlich nachweist, wie es zur Bildung des einzelnen Dogmas gekommen iſt, anderentheils aber auch zeigt, wie dieſe Faſſung des Dogmas keinen Grund in der hl. Schrift hat. Schließlich gelangt er dann immer zu dem Reſultat, daß man die kirchlichen Vorſtellungen feſthalten könne, wenn man ſich geiſtlich dadurch gefördert glaube, daß man ſich aber auch unbeſchadet des chriſtlichen Glaubens ihrer entſchlagen dürfe. Den Schluß der hieher gehörigen Schriften machen diejenigen, in welchen Semler ſeine Anſicht von Privatreligion und öffentlicher Religion darlegt. Dahin gehört ſeine Abhandlung „über die rechtmäßige Freiheit der akademiſchen theologiſchen Lehrart ꝛc." (1771), aus ſpäterer Zeit insbeſondere ſeine Schrift über „hiſtoriſche, geſellſchaftliche und moraliſche Religion der Chriſten" (Leipzig 1786).

Semler läßt ſich aber in allen ſeinen Schriften

die ärgſten Wiederholungen zu Schulden kommen und ſagt in ſeinen ſpäteren Schriften eigentlich in jeder einzelnen Alles, was ihm eigenthümlich iſt, ſo daß wir uns an die wenigen Schriften, aus denen wir die näheren Mittheilungen machten, halten konnten, ohne Weſentliches zu übergehen.

5. Semler's Stellung von 1779 an.

Man hätte es einem Manne, der es mit der Sache ſo ernſt nahm und der, ſo viel er auch mit dem Glauben der Kirche zerfiel, doch mit äußerſter Anſtrengung nach etwas ſuchte, was er ſeinen Glauben nennen könne, und an dieſem dann mit Herzenswärme feſthielt, einem Manne, der überhaupt nicht aufhörte fromm zu ſein, als er aufhörte gläubig zu ſein an die Lehren der Kirche, man hätte es einem ſolchen Manne gönnen mögen, daß ihm ſein treues ernſtes Streben beſſere Früchte getragen hätte. Denn den Beweis werden wir freilich nicht noch zu führen brauchen, daß Semler an dem poſitiven Chriſtenglauben vollſtändig Schiffbruch gelitten hat, und werden uns in dieſem Urtheil auch dadurch nicht irre machen laſſen dürfen, daß Semler ſelbſt das aufs Eifrigſte in Abrede ſtellt. Wo der ganze Glaube auf den Satz zuſammengeſchrumpft iſt, daß eine Einwirkung Gottes auf den Menſchen Statt habe, da iſt nicht mehr Chriſtenglaube.

Nicht anders urtheilte über Semlern ſeine Zeit. Die Einen, die Gläubigen, klagten Semlern ganz

vorzugsweiſe als den Zerſtörer des chriſtlichen Glaubens an, die Anderen hielten Semlern eben darum ſo hoch, weil er der Aufklärung ſo rühmlich in die Hände gearbeitet habe. Daß er ein verſteckter Naturaliſt ſei, mußte Semler ſeit Herausgabe ſeiner Abhandlung von freier Unterſuchung des Canon gar oft hören und zwar legten die Einen in ihrer Klage den Nachdruck auf das Wort „Naturaliſt", die Anderen auf das Wort „verſteckt". Daß er eigentlich ein Naturaliſt ſei, machten die Einen ihm zum Vorwurf, daß er mit ſeinem Naturalismus nicht offen genug herausgehe, tadelten die Anderen.

Bei ſolchem Urtheil ſeiner Zeit über ihn war es freilich nicht zu verwundern, daß man überraſcht war, als Semler im März 1779 ſeine „Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten" herausgab, im Auguſt desſelben Jahres aber ſeine „Antwort auf das Bahrdtiſche Glaubensbekenntniß".

Dieſe beiden Schriften bilden einen Wendepunkt in der äußeren Stellung Semler's.

Den Inhalt der erſten Schrift, gegen die Semler ſich richtete, dürfen wir als bekannt vorausſetzen. In der anderen Schrift, welche Bahrdt an den Kaiſer richtete, nachdem durch ein Reichshofraths-Concluſum vom Februar 1778 ſeine Ueberſetzung des Neuen Teſtaments verboten und durch ein anderes vom März d. J. ſeines Amtes entſetzt und ihm alles Lehren und Bücherſchreiben verboten worden war, ſagt ſich dieſer Theologe los von allen Lehren des poſitiven Chriſtenthums, behauptet aber, „daß Tau-

ſend und aber Tauſend denken ſo wie er, nur daß ſie keine Gelegenheit oder Verbindlichkeit oder auch nicht genug Freimüthigkeit haben mögen, es laut zu ſagen".

Als die beiden Gegenſchriften Semler's erſchienen, wurde allgemein angenommen, daß Semler von ſich ſelbſt abgefallen ſei und ſeine früheren Ueberzeugungen verleugne. Von Vielen wurden ihm zudem ſehr unehrenhafte Gründe untergelegt. Mäßig iſt noch in der allgemeinen Bibliothek der bibliſchen Literatur (B. V, 1793) in dem Artikel: Joh. Sal. Semler geurtheilt. „In ſeiner Beantwortung des Bahrdtiſchen Glaubensbekenntniſſes, heißt es da (p. 160.), gab Semler eine Schutzſchrift für das kirchliche Syſtem heraus, in welcher man den kühnen Theologen nicht mehr findet, der in ſo vielen Schriften auf Beförderung der freien Denkart in der Theologie durch hiſtoriſche und exegetiſche Schriften hingearbeitet, die theologiſche Lehrart in manchen Stücken abgeändert und für Toleranz und Gewiſſensfreiheit mit männlicher Standhaftigkeit gefochten hatte. Er machte darin Anſpruch auf einen wohlverdienten Platz unter den kirchlich orthodoxen Theologen unſeres Vaterlandes, und von dem Widerſpruch ſeiner Zeitgenoſſen angefochten, leugnete er von nun an geradezu, daß er je von der kirchlich orthodoxen Lehre abgewichen ſei. Denn was er Neues, Kühnes, Paradoxes vorgetragen habe, das betreffe nur die Lehrart..." Der Referent will nicht entſcheiden, ob Semler aus Altersſchwäche oder,

wie es Anderen ſchien, um einen einzigen unvorſichtigen Schritt, die Antwort auf Bahrdt's Glaubensbekenntniß, zu rechtfertigen, das jetzige Syſtem ergriffen habe. „Kann Herr Semler zeigen, ſagt ein Recenſent der allgemeinen deutſchen Bibliothek (B. XLIX. St. 1.), daß ſein jetziger Eifer für ſymboliſche Orthodoxie und ſeine vormalige, dem Anſcheine nach freiere Denkungsart wohl mit einander harmoniren; kann er beweiſen, daß er ſelbſt nie der Toleranz bedurft habe, nie über ſeine Religionsſätze verketzert worden, noch in Gefahr geſtanden, ein ſolches Schickſal zu erfahren, als Bahrdt ſchon jetzt hat und als Herrn D. Semler's Antwort auf deſſen Glaubensbekenntniß es ihm in noch größerem Maß zuziehen konnte — nun ſo will ich ihm dies Glück gern gönnen, ſo will ich mich an ihm geirrt haben; aber er bedenke auch, was die Götzen, die Piderite*) vormals über ihn geurtheilt haben; er beſinne ſich, daß nicht nur Baſedow, ſondern lange vorher Andere ihn des Naturalismus beſchuldigt, daß man ihm ſogar in öffentlichen Schriften ein naturaliſtiſches Glaubensbekenntniß beilegen wollen...." Plumper äußert ſich Pott in ſeiner Schrift „Leben, Meinungen und Schickſale D. Carl Friedr. Bahrdt's" (I. Thl. p. 185). Er ſagt von Bahrdt: „auch ſein nachheriger Antagoniſt,

*) Piderit, Profeſſor am collegio Carolino in Caſſel, hatte Semlern 1776 bei dem corpus Evangelicorum in Regensburg verklagt. Die Vorſtellung in Acta histor. eccl. nostri temp. t. XX.

J. S. Semler, lobte ſeinen Eifer für die Aufklärung des theologiſchen Lehrbegriffs und bedauerte, daß er aus Schonung gegen manche Leute nicht weit genug gegangen ſei. Die öffentliche und Privatreligion fiel dem frommen Mann damals noch nicht ein, weil man zu Friedrich's des Großen Zeiten noch öffentlich heterodox ſein konnte, welches, wie Herr Semler ſehr weislich einſieht, jetzt einem frommen und beſonders einem klugen Mann nicht mehr ziemt!"

Am ſtärkſten hat ihn Baſedow in ſeiner Urkunde vom Jahre 1780 angegriffen. Dieſe Schrift war durch die beiden obengenannten Schriften Semler's hervorgerufen und war eigentlich darauf angelegt, Semler's Kredit zu untergraben. Semler erzählt es uns ſelbſt, daß „einige Wochen lang ſeine Schriften ſind zuſammen getragen und ganz laut davon geredet worden, man wolle klärlich zeigen, daß er eben dieſelbigen Sachen ſchon lange gelehrt oder ſo und ſo behauptet hätte, die er jetzt in dieſem Bahrdtiſchen Bekenntniß verwürfe". Baſedow aber wirft ihm eine doppelte Zunge vor und ſtellt ihm (in dem Briefe, mit dem er ihm die Urkunde überſchickte) die Alternative, entweder „er geſtehe, dies Syſtem zwar gehabt zu haben, aber jetzund einzuſehen, daß der Urſprung des Chriſtenthums übermenſchlich und ſowohl von philoſophiſcher Einſicht und Gutherzigkeit als von jüdiſch platoniſcher Andächtelei ganz verſchieden geweſen wäre, oder er bekenne ſich zu einem ſolchen Naturalismus oder Deismus, nach welchem Jeſu und ſeinen Apoſteln keine böſen Abſichten kön-

nen zugeſchrieben werden. Im erſten Fall bleibe er (Baſedow) ein Erzfeind von ihm, im anderen Fall ſtehe ihm ſein ganzes Vermögen zu Dienſt, wenn er darüber in Verlegenheit komme, weil er dies bekennen wollte."

Was hat es nun mit dieſen Vorwürfen für eine Bewandniß? In Semler's Zeit wüßten wir keinen, welcher ihn gegen dieſe Vorwürfe in Schutz genommen hätte, und doch nennt Tholuck*) dieſe gangbare Anſicht eine durchaus irrige, und wir geben ihm im Allgemeinen Recht. Es wird aber doch nothwendig ſein, in die Unterſuchung der Frage näher einzugehen, wie es doch komme, daß alle Zeitgenoſſen Semler's dieſer Anſicht zugethan waren.

Die Anklage Baſedow's und der Anderen lautet dahin, daß Semler ſein Syſtem geändert, und die Aenderung ſoll darin beſtehen, daß Semler alle ſeine Neuerungen nur auf die Lehrart beziehe und den uns bekannten Unterſchied von Privatreligion und öffentlicher Religion mache. In Betreff dieſer Punkte iſt es aber nicht ſchwer, Semlern zu rechtfertigen. Schon in ſeinen früheſten Schriften finden ſich ſolche Anſichten im Keim, und ſie treten immer beſtimmter hervor. Daß er früh zwiſchen Privatreligion und öffentlicher Religion unterſchieden hat, haben wir ſchon aus ſeinen Geſtändniſſen über die Geſtaltung ſeiner Theologie erfahren. Von der dop-

*) Abriß einer Geſchichte der Umwälzung, welche ſeit 1750 auf dem Gebiet der Theologie in Deutſchland Statt gefunden. (Vermiſchte Schriften. t. II.)

ſätzen der katholiſchen Parthei gemacht hat. Auch dies hätte weiter keinen Schaden eben nach ſich ziehen können, wenn man nur dieſe Merkmale der katholiſchen Lehre ferner ſo angeſehen hätte, daß ſie nicht zugleich Merkmale der einzigen chriſtlichen Religion geworden wären. Ich will ſagen, wenn man nur ferner es geſtanden hätte, man könne ein Chriſt ſein und den weſentlichen praktiſchen allgemeinen Wahrheiten des Chriſtenthums Beifall geben und durch ihre Annahme an geiſtlicher moraliſcher Vollkommenheit Juden und Heiden übertreffen, wenn man gleich ſich nicht unter der ſ. g. katholiſchen Parthei befand. Allein der Satz von Einer einzigen Kirche, der von der ſ. g. allgemeinen und unſichtbaren Kirche ſeine Richtigkeit hat, wurde ſehr unbilliger Weiſe auf die ſ. g. katholiſche Kirche gezogen.... Und daher ertheilten ſich Biſchöfe und Lehrer das Recht, Menſchen auch wider ihren Willen zu dieſer Einen Kirche und alſo zu ihrer Seligkeit zu bringen; und deswegen wurde nun unaufhörlich gepredigt von der Dreieinigkeit wider Arianer, Sabellianer, Photinianer ꝛc., welche die katholiſche Kirche verdammt hatte.... Von dieſen theologiſchen Geheimniſſen, woraus Andere zu viel, Andere zu wenig machen mochten, iſt gleichwohl die Hauptſache des Chriſtenthums aufs allerunverantwortlichſte vergeſſen und vernachläſſigt worden."

Aber ich möchte trotz ſolchen Stellen, deren ſehr viele angeführt werden könnten, doch nicht behaupten, daß die Semlern gemachten Vorwürfe ge-

rabehin grundlos geweſen ſeien, und begreife recht gut, daß die Stellung, welche Semler zum Fragmentiſten und zu Bahrdt einnahm, überraſchte und befremdete.

Männer, wie Bahrdt und Baſedow konnten in der That nicht erwarten, daß Semler eine ſolche Stellung einnehmen würde, denn längſt ging das Urtheil über Semler in dieſen Kreiſen dahin, daß er dem Naturalismus verfallen ſei, und erwartete man, daß er es bald ganz unverholen herausſagen werde. Und wir dürfen uns ja auch nur ſeine ganze Theologie vergegenwärtigen, um die Meinungen zu begreifen, die man in dieſen Kreiſen von Semler hegte. Wer, wie Semler, alle Dogmen und alle Geſchichte ſo um ihre Bedeutung gebracht hat, was kann der für ein Intereſſe haben, den Wolfenbüttler Fragmentiſten zu widerlegen und den Bahrdt wegen ſeiner Abweichung von der chriſtlichen Lehre und den ſymboliſchen Büchern anzufechten? Selbſt aber, wer von Semler nicht ſo dachte, wie Bahrdt und Baſedow, und wer Semlern nicht ſo nach ſeinen eigenen Wünſchen auslegte, durfte überraſcht ſein, als Semler gegen Beide ſchrieb. Es wird nicht Einer in Semler's Zeit geweſen ſein, der nicht zum wenigſten angenommen hätte, der Wolfenbüttler Fragmentiſt ſei eben nur ein oder ein paar Schritte weiter gegangen als Semler, nicht Einer, der, als der Angriff erſchien, nicht ſich die Frage vorgelegt hätte, wie Semler, ohne mit ſeinen eigenen Behauptungen ins Gedränge zu kommen, jene Angriffe auf das poſitive Chriſten-

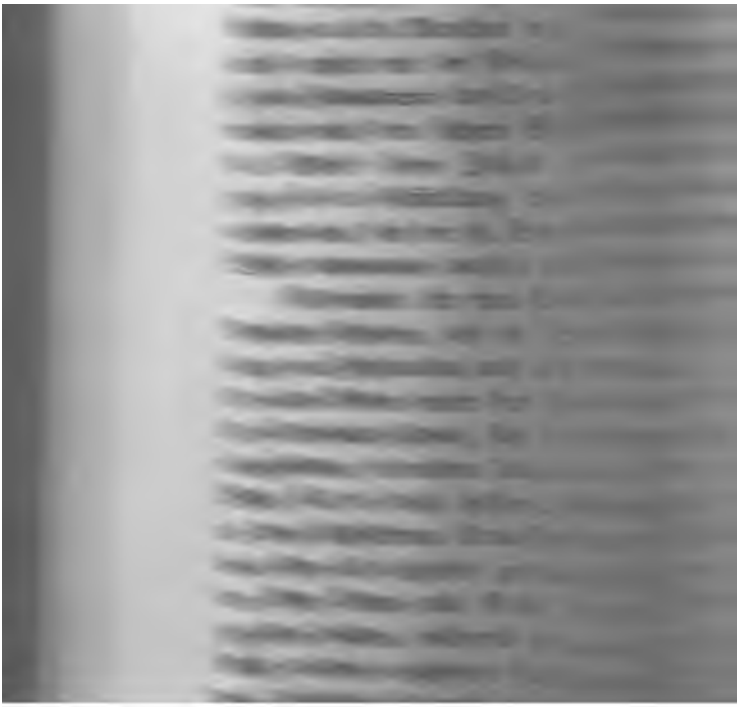
thum abwehren könne. Das läßt ſich auch aus dem von Tholuck ſchon angeführten Brief des Theologen Miller aus Göttingen erſehen, der, als er das von Semler ihm mitgetheilte Manuſcript der Beantwortung zurückſchickte, ihm ſchrieb: „Das geſtehe ich, daß ich ſelber beſorgt habe, es möchten Ew. Hochwürden hie und da, wo es auf Vertheidigung der Thatſachen des Chriſtenthums ankommt, und beſonders der Vertheidigung der Wunder, in einige Verlegenheit gerathen, vorausgeſetzt, daß die, welche mit mir gleiche Beſorgniß haben, deren Aeußerung über Lazari Erweckung bedenklich gefunden."

Baſedow mag alſo zu weit gegangen ſein in ſeiner Erwartung von Semler's Unglauben und mag ſich auch, davon iſt er nicht frei zu ſprechen, eine arge Uebertreibung haben zu Schulden kommen laſſen, wenn er geradehin behauptete, Semler ſei bisher ein Naturaliſt geweſen und habe ſich nur verſtellt, immerhin konnte er aus Semler's Schriften viele Sätze anführen, welche dieſem kein Recht ließen, Andere anzuklagen. Wir heben aus der Schrift Baſedow's nur einige Sätze aus, welche dieſer aus den letzten Schriften Semler's entnimmt: „1. Die Geſchichte des alten Teſtaments iſt zum Theil nicht nach der Wahrheit der Begebenheiten geſchrieben, ſondern um Volkslehren einzukleiden. 2. Wenigſtens waren unter den Juden vor Jeſu die klügſten und andächtigſten Diejenigen, welche eine ſolche geiſtige dogmatiſche Bedeutung der Geſchichte nur hochachteten und ſich um die Wahrheit der Begeben-

heiten, nach dem Wortverſtande, nicht ſehr bekümmerten.... 6. Die Menſchen ſind durch Jeſum nicht anders erlöst, als durch ſeine Lehre und durch das, was er gethan und gelitten hat, um ſie zu beſtätigen." Von dem letzten Artikel ſagt nun zwar Semler (in ſeiner aufrichtigen Antwort auf H. Baſedow's Urkunde. p. 89.), „er iſt in ſo unbeſtimmter Anzeige nicht mein Artikel," während er zu den beiden erſten ſich bekennt. Aber wie erklärt ſich Semler darüber? „Der Chriſt, ſagt er, hat ſeinen moraliſchen Zuſtand ſelbſt auch kennen lernen aus dieſer Lehre Chriſti und der Apoſtel; da er nun ſo vielerlei Bilder, Tropen und daneben auch gerade Beſchreibungen findet: ſo nimmt er die Sache, ohne an dem einen oder dem anderen Worte nun allein zu hängen. Und bleibt dieſe Sache entweder ohne weitere Entwicklung in einzelnen Vorſtellungen, wie bei ſehr vielen gemeinen Chriſten, oder es wird dieſe Sache, die Chriſtus zu Stande gebracht hat, von dem Chriſten zugleich ſo oder ſo weit beſtimmt, der Art und Weiſe nach; welches letzte dem Chriſten frei ſteht, aber nicht zum Glauben der Sache für alle Chriſten nothwendig iſt. Dieſe eigene Modifikation, welche ſich ein Chriſt zu dieſer Sache gedenkt, iſt ſtets ſeiner ſubjektiviſchen Uebung und Fertigkeit im Erkennen und Verknüpfen ſeiner Ideen gleich, folglich iſt die Erklärung der Sache eben ſo verſchieden, als die Chriſten, welche ſich eine Erklärung machen. Chriſtus hat uns erlöſet von der Obrigkeit der Finſterniß, iſt eine Beſchreibung, die

wenigſtens zweierlei Erklärung zuläßt. Eine iſt nothwendig beſſer und würdiger als die andere. Erlöſet oder losgekauft von dem Fluche des Geſetzes; er ſchafft oder macht eine Reinigung der Sünden; das Blut Chriſti reiniget uns von aller Sünde, hat eben ſo mehr als eine Entwicklung. Weil nun Chriſtus und die Apoſtel uns dieſe Erlöſung ſelbſt verſichert, die nothwendig der geweſenen Gefangenſchaft oder dem unglücklichen vorigen Zuſtande der Unreinigkeit gleich iſt, alſo moraliſch, geiſtlich, nicht physice, ſo hat auch Chriſtus nicht physice uns gereinigt, losgekauft, wonach es zugleich ſchon wirklich wäre; ſondern dieſen neuen Zuſtand uns unmöglich gemacht, erworben, und nun wird aus der Möglichkeit, welche Chriſtus geſchafft hat, durch den Glauben des Menſchen die Wirklichkeit in Abſicht ſeiner; er iſt nun wirklich erlöst, rein ꝛc. Es iſt alſo nicht gut und verſtändlich und der Sache nach wahr geredet, wenn man ſagt, Chriſtus hat die Menſchen nicht anders erlöst als durch ſeine Lehre; es gehört wirklich Leben, Leiden und Tod Jeſu zu dem Grunde und der Ordnung der von Gott eingerichteten Erlöſung; ſie wäre ſonſt für uns gar nicht möglich und ſie könnte ſonſt nicht geglaubt werden von den einzelnen Chriſten, wenn nicht Chriſtus ſelbſt es uns als die einzige Abſicht Gottes verſichert hätte."

Nicht anders verhält es ſich mit Semler's Beantwortung der Fragmente. Der Fragmentiſt beſtreitet natürlich die Lehre von der Dreieinigkeit. Er will zeigen (§. 10.), „daß man in Jeſus Reden dieſe



und nur bei der Einen Geſellſchaft an einem öffentlichen äußerlichen Gottesdienſte Theil nehmen kann.“ Der Grundſatz und kurze Inbegriff des Glaubens aller Chriſten iſt Semlern der: „ſie wiſſen und glauben die vielen leiblichen und täglichen Wohlthaten, welche ihnen Gott der Vater über alles . . mit allen Menſchen erzeigt hat. . . . Sie ſollen wiſſen und glauben die geiſtlichen Wohlthaten, die ſie Jeſu, dem Chriſtus und Sohn Gottes, zu danken haben. Sie ſollen wiſſen und glauben die innerlichen Wirkungen zu ihrer eigenen Beſſerung, welche Wirkungen dem Geiſte Gottes zugeſchrieben . . werden. Aber ob dieſe drei Subjekte drei Perſonen ſeien, wie eine göttliche Perſon zu beſchreiben ſei . . gehört in die chriſtliche Theologie oder in die gelehrte Sprache.“ Es iſt in der That einem Mann wie Baſedow nicht zuzumuthen, daß er ſich das, was Semler in den beiden oben genannten Schriften geſagt hat, zurechtlegt und daß er die Motive Semler's zu würdigen weiß. Vieles kann Baſedow aus Semler's Schriften beibringen, was zum wenigſten die größte Aehnlichkeit hat mit dem vom Fragmentiſten und von Bahrdt Geſagten, denn der Orthodoxie hat Semler ſein Leben lang entgegengewirkt, wie es jetzt dieſe Beiden thun. Freilich hat Semler noch Einreden, kann er noch behaupten, er habe nicht ganz ſo geſagt wie Jene, aber Baſedow kann den Unterſchied nicht begreifen und weiß nicht, was mit demſelben gethan ſein ſoll, noch warum er von Semler hervorgehoben wird. Und wir begreifen es darum voll-

kommen, wenn er (p. 20.) ſagt: „Dieſer Mann, der doch vermuthlich nur Ein Herz hat, hat zwei mit erſtaunlicher Fertigkeit geübte Zungen; die eine redet verſtändlich, nach der Meinung der Meiſten, die ihn nicht verſtehen ſollen; die andere redet unverſtändlich, für die Wenigen, von denen er verſtanden ſein will, und denen er doch Bedenken trägt deutlicher zu reden: vermöge dieſer Zungen und durch ihren abwechſelnden Gebrauch kann er zu gleicher Zeit die Vernunftmäßigkeit und Rechtgläubigkeit der Kirchenlehren bei flüchtigen Schülern recht eifrig zu vertheidigen ſcheinen und bei tiefnachforſchenden Seelen, wenn ſie endlich durchſchauen, mit aller möglichen Stärke beſtreiten. Denn er iſt, wie ich ihn beurtheile, ein theologiſch und einigermaßen philoſophiſch gelehrter und geübter Mann. Nach dieſer Abſicht nun, deren ihn ſchon viele beſchuldigt haben, iſt ſeine Schreibart und Denkart ſo räthſelhaft, daß beide den möglichen Nutzen ſeiner Bücher hindern, welche aus verdienter Hochachtung ſeiner Talente und Wiſſenſchaft und in Hoffnung, daß die Auflöſung endlich folgen wird, mehr gekauft als geleſen werden; denn das Syſtem ſeiner Religion iſt bisher allen Kritikern unerforſchlich geblieben.“

In dem letzten Punkt ſcheint Leſſing wie Baſedow zu denken, denn in ſeinem theologiſchen Nachlaß findet ſich folgende Erklärung: „Wenn wir von Herrn Semler nicht glauben ſollen, daß er im Grunde mit meinem Verfaſſer einerlei Meinung ſei, ſo muß er uns ohne Anſtand deutlich und beſtimmt ſagen:

1) Worin die allgemeine christliche Religion bestehe.
2) Was das Lokale der christlichen Religion sei, welches man jedes Orts, unbeschadet jener Allgemeinheit, ausmerzen könne.
3) Worin eigentlich das moralische Leben bestehe und die beste Ausbesserung eines Christen, welche durch jenes Lokale nicht verhindert werde. (Lessing ed. Lachmann XI, 536.)

So gewiß nun das Urtheil, das Basedow da fällt, ein ungerechtes war, denn Semler war ein ehrlicher Mann, so ist es doch leicht begreiflich, daß Basedow zu solchem Urtheil kam.

So weit wir sehen, liegt die Sache so. Es war eine tiefe Verschiedenheit zwischen Semler uud der Mehrzahl derer, welche sich von der Orthodoxie entfernt hatten. Semler wurde eigentlich wider seinen Willen dem positiven Christenthum entfremdet, seine Forschungen zogen ihn davon ab, er bewahrte sich aber sein Lebenlang eine gewisse Frömmigkeit und er wollte ein Christ sein. Darum macht er, nachdem er die kirchlichen Vorstellungen sich nicht aneignen kann, den, wir dürfen sagen, verzweifelten Versuch, zwischen Vorstellungen und zwischen dem Kern der Sache zu unterscheiden, und redet er sich ein, den Kern behalten zu haben. Das war ganz anders bei der Mehrzahl jener Anderen. Wir sagen auch da nicht von Allen, daß ihnen alles religiöse Interesse fehlte, wie man das ohne Ungerechtigkeit von Basedow, Bahrdt u. A. wird sagen können, die

recht eigentlich das Intereſſe des Unglaubens hatten, aber anders war doch dieſer Aller Stellung zum Chriſtenthum, als die Semler's. Zum mindeſten waren ſie des Glaubens, daß die Sätze der natürlichen Religion die einzig wahren ſeien, und fanden ſie in der chriſtlichen Religion keinen davon ſpecifiſch verſchiedenen Inhalt. Und darin waren ſie auf ihrem Standpunkt die Conſequenteren und klarer Denkenden. Der Kirchenglaube hatte ihnen alſo keine Bedeutung und unter einander unterſchieden ſie ſich nur dadurch, daß die Einen doch Bedenken trugen, ſich geradehin und offen gegen denſelben zu erklären, die Anderen die Zeit herbeiwünſchten, in der man der läſtigen Feſſel des Chriſtenthums los würde und offen mit demſelben brechen dürfe. Beide Theile verfolgten nun mit Intereſſe den Gang und die Leiſtungen Semler's, aber ihr Intereſſe wendete ſich nur dem zu, was dem Kirchenglauben Abbruch that. Die anderen Beſtrebungen Semler's verſtanden ſie nicht oder überſahen ſie. Zumeiſt mochten ſie wohl denken, dieſe hätten ihren Grund in Mangel an ganzem Muth. So dachten ſie ſich Semlern als einen Anderen, als er war, hielten ſie ihn für einen Bundesgenoſſen, wie er es nicht ſein wollte und nicht ſein konnte, und die Enttäuſchung trat in dem Zeitpunkt ein, in dem wir jetzt ſtehen. Sie wurde durch Semler ſelbſt bewirkt, der jetzt eine andere Stellung einnahm. Denn daß Semler eine ſolche eingenommen hat, kann man nicht in Abrede ſtellen. Der Grund war aber der: es hatten ſich die Symptome gemehrt, aus denen Semler erkennen mußte, daß es auf

einen Umſturz der chriſtlichen Religion abgeſehen ſei, und es entging ihm der Eindruck nicht, den Schriften wie die des Fragmentiſten auf die Zeit machten. In der Vorrede zu ſeiner Beantwortung der Fragmente erſtattet er davon Bericht. Daß er dem entgegentrat, iſt von ſeinem Standpunkt aus natürlich. Semler konnte es nicht nur thun, ohne dem, was er bisher vertreten hatte, untreu zu werden, er konnte auch glauben, daß er um deswillen, was er bisher vertreten hatte, es thun ſolle: denn immer war ja ſein Streben dahin gerichtet, dem, was er die chriſtliche Religion nannte, das Wort zu reden, immer hatte er ja behauptet, daß, was er gelehrt, nicht den Grund des chriſtlichen Glaubens angehe, ſondern nur die gelehrte Theologie, immer war er bemüht geweſen, etwas Specifiſches im Chriſtenthum feſtzuhalten, und ſo wenig war es ihm in den Sinn gekommen, auf eine Aenderung in dem öffentlichen Religionszuſtand hinzuwirken, daß er vielmehr ſtets bemüht geweſen war, darzuthun, wie mit der chriſtlichen Religion Alles gegeben ſei, was man für Herz und Glauben bedürfe.

Das war der Geſichtspunkt, von dem aus Semler gegen den Wolfenbüttler Fragmentiſten und gegen Bahrdt ſchrieb. Er durchſchaute ganz richtig die Tendenz dieſer beiden Schriften, wie es dabei auf einen Bruch mit dem Chriſtenthum und dem auf dasſelbe gebauten Kirchenthum abgeſehen war: und dem wollte er wehren. Semler mochte in vielen einzelnen Punkten mit dem Wolfenbüttler Fragmen-

tiſten zuſammentreffen, beide gingen aber in den Schlüſſen, die ſie daraus zogen, weit aus einander, denn Semler war, ſo viel er auch an der Geſchichte und am Dogma rüttelte, immer bemüht, dabei an dem, was er Chriſtenthum nannte, feſtzuhalten: was er freilich, wie wir wiſſen, nur ſo thun konnte, daß er dem Chriſtenthum ſehr vage, allgemeine Gedanken unterlegte, während der Fragmentiſt viel richtiger ſah, daß nach ſolchen Zugeſtändniſſen ſich das Chriſtenthum nicht mehr halten laſſe.

Deutlicher noch erkennt man die Tendenz Semler's und ſeine Stellung zur Sache aus ſeiner Schrift wider Bahrdt. Das Glaubensbekenntniß Semler's iſt nicht viel verſchieden von dem Bahrdt's, und nicht die Glaubensüberzeugungen Bahrdt's kämpft Semler an, er ſagt vielmehr ziemlich unverblümt in dieſer Schrift, daß Jeder in ſeinem Glauben ganz frei ſei und das allein mit ſeinem Gewiſſen auszumachen habe. „Ein Lehrer, ſagt er, kann, ohne geradehin gleichgiltig oder gottlos zu denken, gar wohl einſehen, daß auch Socinianer, Arianer, Sabellianer wirklich zu Chriſten gehören.“ Nur darum tadelt er den Bahrdt, daß dieſer ſeine Glaubensüberzeugung zur allgemeinen machen und ſo einen Bruch mit Chriſtenthum und Kirche herbeiführen will. Man rufe ſich nur ins Gedächtniß zurück, was Semler über die öffentliche Religion im Unterſchied von der Privatreligion denkt. In dieſem Sinne will es verſtanden ſein, wenn er ſagt: „die beſonderen Beſtimmungen in den ſ. g. ſymboliſchen Büchern beſchreiben die jetzige wirkliche

Verſchiedenheit aller dieſer Chriſten in Abſicht der bei ihnen wirklich eingeführten lokalen Denkungsart und Lehrart mit ausdrücklicher neuer äußerlicher Verbindung einer jeden ſolchen beſonderen Religionspartei. Dieſe äußerliche Verbindung beruht auf den obrigkeitlichen Rechten und kann in Abſicht des einheimiſchen Gebrauchs und Verhältniſſes ſo und ſo von der Obrigkeit und Kirchengeſellſchaft ſtreng fortgeſetzt oder aber etwas abgeändert werden.... Unter dieſer Anleitung bleibt das noch ſo verſchiedene Gewiſſen des Chriſten ungekränkt und unbeeinträchtigt, die Abwechslung der hiſtoriſchen Erkenntniß frei und in Gott unſündlich ꝛc." Dahin geht alſo ſeine Meinung, daß man den äußeren Beſtand der Kirche unangetaſtet laſſen ſolle, ſei ja damit die Glaubensüberzeugung des Einzelnen durchaus nicht gefährdet und ſei die Abſicht der Bekenntniſſe der Kirche ja nicht die, den Einzelnen an die beſonderen Vorſtellungen, welche man damals gehegt, zu binden. „Ein treuer Lehrer, ſagt er, behält die Sache, den Begriff und ſchenkt die Worte Perſon, Dreieinigkeit, Homouſie, Erbſünde ꝛc." Wie aber Semler das meint, daß man die Sache behalten könne, während man die Worte ſchenkt, wiſſen wir bereits. Er nennt auch in dieſer Schrift gegen Bahrdt den Glauben an Vater, Sohn und Geiſt die „ganz gewiſſe Grundlehre des Chriſtenthums", er gibt aber die nähere Vorſtellung von Vater, Sohn und Geiſt ganz frei und meint gerade das vor Bahrdt voraus zu haben, der mit ſeinem Glaubensbekenntniß an be-

ſtimmte Vorſtellungen binden will. Das, daß Semler, indem er in ſolcher Allgemeinheit ſich zum Glauben an Vater, Sohn und Geiſt bekennt, doch meint, an dem Grund des chriſtlichen Glaubens feſtzuhalten, muß man im Gedächtniß behalten, um zu begreifen, wie Semler ſagen kann: „Ich bin weder ein Naturaliſt . . noch ein Socinianer oder Arianer, ich bin ein ehrlicher deutſcher lutheriſcher Profeſſor, der ſeinen Eid zu bereuen oder zu brechen gar keine Urſache hat.“ Immer von dem Geſichtspunkt aus, daß er bei der Kirche bleiben will, wehrt er den Vorwurf des Naturalismus oder Socinianismus ab, und klagt er noch in ſeiner Schrift wider Bahrdt: „Deſto beſonderer iſt mein Schickſal, daß mich Manche ſo leicht zu ihrer Partei rechnen . . die von Vielen für eine neue, gleichſam aufwachſende innere Geſellſchaft angeſehen wird, weil ſie die Augsb. Confeſſion nicht behalten, ſie für ein Hinderniß einer Univerſalreligion . . anſehen. So ſetzte mich erſt vor Kurzem Herr Lavater in großem heftigem Eifer auf der letzten Zürchiſchen Synode in eine Klaſſe mit Herrn Steinbart und beſchrieb mich vornemlich als einen argliſtigen höchſt gefährlichen Naturaliſten. Andere glaubten ſchon lange, ich wäre doch wohl ein Socinianer oder Arianer.“

Semler brauchte alſo nicht einzulenken, indem er wider den Fragmentiſten und wider Bahrdt ſchrieb. Wohl aber hat Semler, und darin beſteht die andere Stellung, die er jetzt einnahm, ſein Augenmerk jetzt auf die Punkte gerichtet, durch welche von jener

anderen Seite her ihm der gegenwärtige Religionsſtand gefährdet ſchien, womit eben gegeben war, daß er jetzt den Unterſchied zwiſchen dem, was er öffentliche und Privatreligion nannte, mehr hervorheben, mit mehr Nachdruck geltend machen mußte, wie Religion und Vorſtellungen über religiöſe Gegenſtände verſchieden ſeien.

Seinen jetzigen Gegnern aber mußte freilich die Sache in anderem Licht erſcheinen. So wie ſie Semlern bisher verſtanden hatten, hätten ſie erwarten mögen, daß er nun die weiteren Schritte mit ihnen thue, und mußte es ihnen auffallend ſein, daß er jetzt gerade mit beſonderer Betonung das hervorhob, was ſie bisher an ihm überſehen hatten.

So war jetzt der Zeitpunkt der Enttäuſchung gekommen und aus ihr floſſen die Vorwürfe, welche ihm jetzt gemacht wurden, Vorwürfe, von denen Semler ſich vor ſeinen Zeitgenoſſen nie zu reinigen vermocht hat und welche ihn unwiderbringlich um die Achtung ſeiner ganzen Zeit brachten. Denn dahin kam es in der That. Semler mochte von jetzt an ſagen und ſchreiben, was er wollte, der Glaube an ihn war geſchwunden, ſein bisher ſo viel geltender Name war dahin, nur das Gedächtniß an ſeine früheren Leiſtungen bewirkte noch, daß man ihn doch zumeiſt mit einiger Schonung behandelte. Man höre nur, wie in jener biographiſchen Skizze, welche nach dem Tode Semler's (im V. Bd. der allg. Bibliothek der bibliſchen Literatur) erſchien, über ihn geurtheilt wird. Da heißt es: „Semler verleugnete in den letzten Jah-

ren ſein ganzes früheres Leben und Syſtem. Dadurch verlor er allen äußeren Beiſtand und in ſich ſelbſt alles moraliſche und literariſche Gleichgewicht. Der Chor der kirchlichen Orthodoxen, dem er wieder einverleibt zu werden wünſchte, nahm ihn als einen Abgefallenen nicht in ſeine Gemeinſchaft auf, die Partei der liberalen Theologen fand ſeine plötzliche Sinnesänderung befremdend und die harten Ausfälle, die er auf ſie that, und ſein wiederholtes Deklamiren gegen gewiſſe viel umfaſſende Männer, die in Coalition getreten wären, um auf Koſten der Lokalkirchen ein allgemeines Chriſtenthum einzuführen, ganz unleidlich, weil er nur anklage und ſeine Anſchuldigung nicht beweiſe, und die Geſellſchaft nicht mit dürren Worten bezeichne, die ſich mit ſo ſtolzen Planen trage, und ſo ſah er ſich als Gelehrter im Publikum zuletzt von aller Welt verlaſſen. Er merkte Anfangs nicht, wie tief er plötzlich von der Höhe, zu der er ſich durch mehr als 30 mühevoll hingelebte Jahre hinaufgearbeitet hatte, niederſinke, bis ſelbſt ſeine Oberen es ihm merken ließen.... Dies brachte ihn aus aller Faſſung. Er appellirte nun, ſeiner vorigen Größe ganz unwürdig, an alle theologiſchen und juriſtiſchen Fakultäten unſeres Vaterlandes, mit dem ganzen Zutrauen, ſie würden Unſchuld und Rechtſchaffenheit gegen Larven ſchützen, die nur Worte und Projekte ſtatt rühmlicher Thaten gegen ihn aufſtellten. Angefüllt mit bitterem Gram und Kummer floß er auf der einen Seite in Anzüglichkeiten und auf der anderen in laute Conteſtationen

ſeines unbeſcholtenen Charakters über. Er forderte das Publikum mehr als einmal bald verſteckt, bald offen auf, ihm um ſeiner ſo ſichtbaren ſittlichen Vorzüge willen in ſeinen neueſten gelehrten Streitigkeiten Recht widerfahren zu laſſen."

Was endlich damals die Stimmung gegen Semler noch übler machte, war das, daß er Bahrdten gerade in ſeiner bedrängteſten Zeit angegriffen hatte. Das machte ihm Baſedow ganz beſonders zum Vorwurf und rückte ihm zugleich vor, daß ſein Verhältniß zu Bahrdt früher ein beſſeres geweſen ſei. Semler weist aber ausführlich nach, daß ſeine früheren Beziehungen zu Bahrdt ſehr loſe geweſen ſeien, und wenn Semler jetzt in einem Zeitpunkt, in dem Bahrdt allerdings ſich in übler Lage befand, gegen ihn auftrat, ſo mußte Bahrdt ſich das ſelbſt zuſchreiben. Bahrdt hatte ſich um dieſe Zeit auf preußiſchen Boden geflüchtet, hatte ſich in Halle niedergelaſſen und hoffte ſehr auf eine Anſtellung an der dortigen Univerſität, hatte es auch bereits, begünſtigt von dem Miniſter von Zedlitz, dahin gebracht, daß ihm die Erlaubniß ertheilt worden war, zwar nicht theologiſche, aber doch philoſophiſche Vorleſungen halten zu dürfen.*) Semler brauchte nun in ſeiner theologiſchen Ueberzeugung kein Anderer zu werden, um es

*) Ueber dieſe Vorgänge in Bahrdt's Leben cf. Semler, Antwort auf das Bahrdtiſche Glaubensbekenntniß. Halle 1779 und die Vorrede zum 2. Bd. der Selbſtbiographie Semler's.

mit ſeinen Kollegen für ein Unglück und für gefahrbringend für die Univerſität zu halten, wenn dieſem ohnehin auch ſittlich ſchon ſo übel berüchtigten Mann eine Anſtellung in Halle zu Theil geworden wäre. Es hat darum auch nichts Gehäſſiges, daß, als die Vorſtellungen, welche von der theologiſchen Fakultät an den Miniſter von Zedlitz gerichtet worden waren, fruchtlos blieben und vielmehr aus den Aeußerungen des Miniſters hervorging, daß er Willens ſei, Bahrdten bei den mit dem theologiſchen Seminar verbundenen Erziehungsinſtitut anzuſtellen, Semler, wie er ſich in der Vorrede zum erſten Theil ſeiner Lebensbeſchreibung, wo er umſtändliche Mittheilungen über dieſe Vorgänge macht, ausdrückt, „um alles zu thun, was er in ſeiner kleinen Sphäre thun konnte, gerade nun erſt und eben jetzt erſt ſich entſchloß, das Bahrdtiſche Glaubensbekenntniß öffentlich zu beantworten.“ Semler konnte gewiß mit Wahrheit zugleich anzeigen, daß im Fall einer ſolchen Anſtellung „Herr D. Bahrdt ſich zugleich neue Eleven ſchaffen müßte, indem die Eltern über die bisherigen Umſtände ſchon entſchloſſen wären, wenn er (Semler) nicht dabei bliebe, ihre Kinder zurückzunehmen“. Es fällt in dieſem Verhalten zu Bahrdt kein Schatten auf Semler, aber freilich gelang es den Gegnern in damaliger Zeit, einen ſolchen auf ihn zu werfen, und ſo wurde dadurch das üble Urtheil, das man über Semlern in ſeiner Zeit fällte, noch verſchärft. Schließlich wurde ihm auch noch eine Demüthigung von Seite der Regierung zu Theil. Es wurde ihm durch

ein Reſcript vom 3. December 1779 die Direktion des Seminars und des damit verbundenen Erziehungsinſtituts entzogen, mit dem Bemerken, „bei öffentlichen Lehranſtalten käme es guten Theils auf das Zutrauen des Publici an. Das dortige Seminar habe hauptſächlich zur Abſicht, gute öffentliche und Privatlehrer zu bilden, und es müßten alſo bei deſſen Direktion nur ſolche Leute concurriren, die dieſes Vertrauen beſitzen. Da nun der D. Semler wegen ſeiner letzten Unternehmung ganz anders, als er vermuthen mag, im Publiko beurtheilt werde, überdem auch das bei dem Seminar befindliche Erziehungsinſtitut nicht in gehöriger Ordnung ſei . . ſo könne es bei der zeitherigen Einrichtung nicht belaſſen werden.“ Es erklärt ſich dieſe Verfügung leicht. Der Miniſter von Zedlitz, der ſich perſönlich für Bahrdt intereſſirte, hatte Semlern ſein Auftreten wider denſelben ſehr übel genommen und betrachtete Semlern nicht mit Unrecht als den Mann, der vorzugsweiſe ſeine Plane mit Bahrdt gekreuzt habe. Dafür rächte er ſich denn an Semlern, dem die einzige Genugthuung für dieſe Kränkung zu Theil wurde, daß die Eltern der Zöglinge, aber vergebens, den Miniſter baten, er möge Semlern bei dem Inſtitut belaſſen.

Man kann tiefes Mitleid für Semler empfinden, daß es in dem Urtheil über ihn dahin kam. War es ja doch die beſte Seite an ihm, die ihm dieſes Leid brachte! Aber wird man nicht doch ſagen müſſen, daß Semlern eine verdiente Strafe getroffen hat, indem jetzt der ganze Schiffbruch ſeines

theologiſchen Syſtems an den Tag kam? Wie konnte doch ein Mann als Vertreter des poſitiven Chriſtenthums auftreten wollen, der ſelbſt ſo viel vom Chriſtenthum Preis gegeben hatte! Mit ſeinen kritiſchen Grundſätzen war es um alle kanoniſchen Schriften geſchehen, von inſpirirten Schriften war keine Rede mehr, ſeine Interpretationsmethode hatte es völlig unmöglich gemacht, der hl. Schrift irgend einen Inhalt abzugewinnen, der als Summe des Chriſtenthums hätte gelten können. Es gibt gar keine feſtſtehende Summe von Lehren im Chriſtenthum, hatte ja Semler geſagt. Es iſt völlig gleich, ob man arianiſch oder athanaſianiſch von Chriſto glaubt, ob man eine Erbſünde annimmt oder nicht. Lag es da dann nicht nahe, zu ſagen, was eben die Gegner ſagten, ſo halte man auch nicht mehr zurück mit dem Geſtändniß, daß es mit dem, was man bisher den chriſtlichen Glauben nannte, nichts ſei, und verkündige man der Gemeinde nicht mehr einen Glauben, an den man ſelbſt nicht mehr glaubt. Da ſagte freilich Semler, es iſt nicht an dem, das Weſen des Chriſtenthums beſteht nicht in den Vorſtellungen, die man ſich von den göttlichen Dingen macht, das Weſen des Chriſtenthums beſteht in der Liebe zu Gott und den Menſchen, zu der hat Chriſtus angeregt, darin beſteht unſere Beziehung zu Chriſto, und was man ſich weiter für Vorſtellungen von Ihm macht, iſt Jedem nach ſeiner Natur und Art überlaſſen. Aber wer ſagte ihm das nach? Das ließ man ſich gefallen, ſo lange man es ſo deuten konnte,

als wollte Semler damit nur ſeine Abkehr vom poſitiven Chriſtenthum beſchönigen. Wenn nun aber das alles für die Gemeinde ſtehen bleiben ſollte, ſo nahm das außer Semler ſelbſt Niemand anders als ſo, daß man Lehren ſtehen laſſen ſollte, mit denen man willkürliche Vorſtellungen verband. So weit gekommen, thut man allerdings beſſer, ſich vom poſitiven Chriſtenthum ganz abzuwenden und ſich dem Naturalismus in die Arme zu werfen. Denn wenn Semler immer noch einen Unterſchied zwiſchen Chriſtenthum und Naturalismus feſthielt, aber als ſolchen doch wieder keinen anderen aufzuſtellen wußte, als den, daß der Chriſt an eine beſtimmte moraliſche Einwirkung, die durch Chriſtum von Gott ausgehe, glaube, ſo war dieſer Unterſchied wieder ſo geringfügig, daß er für Niemanden als für Semler eine Bedeutung hatte.

So mußte es denn Semler erleben, daß ſeine Zeitgenoſſen von ihm nahmen, was er ihnen von Waffen gegen das poſitive Chriſtenthum bot, daß ſie aber das von ihm verſchmähten, was er dann noch vorbrachte, um es zu halten. Für das erſte waren ſie dankbar geweſen, im anderen verſtanden ſie ihn ſo wenig, daß ſie nicht anders glaubten, als es ſeien unlautere Motive, aus denen ſeine jetzige Stellung hervorgehe, und daß ſie ſich darum von ihm abwendeten. Er hatte es mit Allen verdorben. Die Gläubigen klagten ihn an als einen der Wortführer der Heterodoxie, die Anderen verſagten ihm ferner ihre Achtung, weil er nicht den Muth gehabt habe, ſich treu

zu bleiben. Semler war beſſer, als beide Theile von ihm glaubten, aber aus einem theologiſchen Syſtem, wie das ſeinige war, konnte keine andere Frucht hervorgehen. So mußte ſich ein ſolches Syſtem rächen und ſelbſt beſtrafen.

Hätte nur die Demüthigung, die Semler da erleiden mußte, eine beſſere Wirkung auf ihn ſelbſt gehabt, hätte ſie ihm nur die Augen geöffnet über ſeine eigene abſchüſſige Theologie. Aber davon iſt ſo wenig eine Spur zu finden, daß ſich vielmehr nachweiſen läßt, daß Semler ganz und gar der Alte geblieben iſt, was, wie es auch Tholuck ſchon hervorgehoben hat, ein weiteres Zeugniß dafür iſt, daß man ihm mit Unrecht Retraktationen vorgeworfen hat. Welche Schriften von denen, die er nach dem Jahr 1779 geſchrieben hat, wir auch zur Hand nehmen, wir begegnen immer denſelben Anſichten, die er früher ſchon ausgeſprochen hat. Ja gerade in ſeinen letzten Schriften faßt er Alles zuſammen, was er von jeher behauptet hat. Dafür, daß er ſich gleich geblieben, legt unter den zuletzt von ihm ausgegebenen Schriften die „über hiſtoriſche, geſellſchaftliche und moraliſche Religion der Chriſten. Lpzg. 1786" am meiſten Zeugniß ab, ſo wie aus der etwas früher erſchienenen Schrift: „ob der Geiſt des Widerchriſts unſer Zeitalter auszeichnet. In freimüthigen Briefen zur Erleichterung der Privatreligion der Chriſten 1784" hervorgeht, daß er auch um dieſe Zeit noch trotz dieſer ſeiner Theologie glaubt ein guter Chriſt und gewiſſenhafter Lehrer zu ſein.

Ja gerade die Schriften ſpäterer Zeit, die man Semlern am meiſten übel genommen hat, ſprechen dafür, daß er ſich gleich geblieben iſt, die Schrift: „Vorbereitung auf die K. Großbritanniſche Aufgabe von der Gottheit Chriſti 1787“ und „die Vertheidigung des K. Edikts vom 9. Juni 1788“. In der erſteren Schrift geht die ganze Abſicht Semler's wieder dahin, nachzuweiſen, „daß alle Beſtimmungen über die Perſon und das Weſen Chriſti nur öffentliche Formeln für einen öffentlichen, äußerlichen Endzweck ſeien und daß die Ordnung der äußerlichen, öffentlichen Religionshandlungen mit Recht auch die gemeinſchaftliche öffentliche Sprache in Gebeten und Liedern für die ganze Verſammlung begreifen, daß aber einzelne verſtändigere Chriſten, für ſich, privatim, an dieſe öffentliche Sprache nicht geradehin gebunden ſeien.“ Daß Semler das in jener Zeit ſo viel Aufſehen erregende und eigentlich mit Unrecht ſo ſehr verſchrieene Wöllnerſche Edikt, denn das iſt eben das am 9. Juni 1788 erlaſſene, vertheidigte, mußte freilich Verwunderung erregen. Wurde man durch die in dieſem Edikt enthaltene Zumuthung, die ſymboliſchen Bücher zu reſpektiren, ſchon leidenſchaftlich erregt, ſo wurde man es noch mehr, als man jetzt erfuhr, Semler unternehme es, dem Symbolzwang das Wort zu reden. Man nahm ſich aber wohl kaum die Mühe, Semler's Schrift zu leſen, ſonſt hätte man auf den erſten Anblick erkannt, daß Semler ſich bei Vertheidigung dieſes Edikts vollkommen gleich blieb, und daß der Urheber des Edikts

viel mehr Urſache hatte, mit einer ſolchen Vertheidigung unzufrieden zu ſein, denn, genauer beſehen, gab ſie vielmehr das Mittel an, wie man dem Symbolzwang entgehen könne. Wir begegnen da den alten Gedanken Semler's. Das Symbol enthält den öffentlich feſtgeſetzten Lehrbegriff, an deſſen Stelle darf der Prediger nicht ſeine Privatgedanken ſetzen. Damit iſt aber nicht geſagt, daß er ſeine Privatgedanken aufzugeben hat und daß ihm ein Zwang in ſeinen Ueberzeugungen auferlegt werden ſoll. Wenn das Edikt ſo gedeutet wurde: „der Prediger ſolle und müſſe durchaus das Symbol predigen", ſo gibt Semler dieſer Forderung den Sinn: „der Inhalt der ſymboliſchen Bücher iſt der immer fortdauernde Grund einer jeden Partei wider alle anderen Religionsparteien. Dieſer Inhalt iſt nicht das Symbol ſelbſt, ſondern ihr Sinn, ihr Lehrbegriff wird vom Prediger erklärt." Der Prediger hat alſo volle Freiheit, das Symbol ſo zu erklären, daß er dabei ſeine Privatgedanken zu voller Geltung bringt. Das Intereſſe, das Semler bei Vertheidigung dieſes Edikts aufrichtig hat, iſt wiederum das, dem zu wehren, daß man ſich von dem, was er den Grund des Chriſtenthums nennt, gänzlich losſage. Die Symbole enthalten ihm Vorſtellungen, an die man freilich nicht gebunden iſt, aber ihnen liegt doch ein Kern zu Grund, den man feſtzuhalten hat, und wäre es auch nur, um die äußerlichen kirchlichen Ordnungen nicht ganz umzuſtoßen.

Das ſind doch keine Aeußerungen, denen man

eine Verleugnung der früheren Ueberzeugungen vorwerfen kann. Dennoch blieb ſeine Zeit, wie wir bereits wiſſen, bei der Anſicht, daß er eine retrograde Bewegung gemacht habe, und es war ſo wie in jener biographiſchen Skizze behauptet wird, Semler ſah ſich als Gelehrter im Publikum zuletzt von aller Welt verlaſſen und wir können von da an ſeine Wirkſamkeit als eine geſchloſſene betrachten. Er ſchrieb zwar noch viel, aber nichts mehr von größerer wiſſenſchaftlicher Bedeutung.

In dieſer ſpäteren Zeit beſchäftigte er ſich auch viel mit nicht-theologiſchen Gegenſtänden, namentlich mit Naturwiſſenſchaft, ja mit Alchymie. Es erſchienen von ihm, um nur das Bedeutendere zu nennen, 1782 zwei Stücke, „Verſuch eines Diariums über die Oekonomie mancher Inſekten im Winter"; 1783 „eine Nachleſe zur Bonnetiſchen Inſektologie". Er gab 1782 vier Stücke: „Sammlungen zur Geſchichte der Formſchneidekunſt in Deutſchland" heraus; 1781 eine Schrift: „de novis, ut videtur, phænomenis quibusdam mineralibus." Er gab ferner Schriften heraus über die Roſenkreuzer und den Freimaurer-Orden, er trieb alchymiſtiſche Studien und machte alchymiſtiſche Verſuche. Dieſe von der Theologie ſo weit abliegenden Beſchäftigungen hat man in Verbindung bringen wollen mit der anderen Stellung, welche Semler ſeit 1779 unter den Theologen einnahm, und in jener biographiſchen Skizze heißt es: „Endlich ward er mit der ganzen Wiſſenſchaft, der er ſein Leben hingeopfert hatte, unzufrieden und

wandte ſich zu anderen Feldern, wo er friedlicher zu wohnen und zu arbeiten hoffte. Er ſpielte Anfangs mit Naturgeſchichte und das Spiel war ihm zu gönnen, als Zeitvertreib im Alter und als einiger Erſatz für die Mühe ſeiner früheren Jahre: nachdem er lange genug mit den Stümpereien der Menſchen ſich gemartert hatte, konnte er ſich an den Meiſterwerken der Natur erholen und vergnügen. Nun da das Alter ſchwächlich wird — wer mag ſich wundern, daß er durch den geheimen Reiz, der in allem Verborgenen und Räthſelhaften liegt, ſich von dem Sichtbaren zu dem Unſichtbaren ziehen ließ, und an hermetiſcher Philoſophie, Theoſophie und Roſenkreuzerei Geſchmack und Beluſtigung fand? Voll von der Ueberzeugung, daß, wie aus kleinen Samen große Bäume wachſen, auch Gold und Silber ſeinen eigenen Samen habe, der in ſeinem Boden leicht gedeihe, ſah er mit Vergnügen die Alchymie ihr Haupt erheben. Er, der in ſeinen früheren Jahren mit Aberglauben und mit Schwärmerei in ſtetem Kampf gelebt hatte, ließ ſich in den letzten ſeines Lebens von theoſophiſcher Schwärmerei tingiren, und glaubte feſt an ehrliche geheime Chemie, an ehrliche Privat-Phyſik, an eine verſchwundene Licht-Welt der Alten, und fabricirte eine Zeitlang mit voller Ueberzeugung Luft- und Stinck-Gold und hermetiſche Arzneien."

Wir haben noch zuzuſehen, welche Bewandniß es mit dieſen Beſchäftigungen hat und ob ſie wirklich mit ſeiner anders gewordenen Stellung in der Theologie zuſammenhängen?

Semler ſelbſt gibt uns darüber Aufſchlüſſe in ſeiner Selbſtbiographie, und das Erſte, was wir daraus erfahren, iſt das, daß ſeine Neigung zu Beſchäftigungen, welche außerhalb der Theologie liegen, keine junge iſt. „Aus Salfeld, ſagt er (I, 321.), habe ich die Neigung gegen Mineralien mitgebracht und überall genähret. Hier in Halle . . . habe ich dieſe Neigung recht ſehr unterhalten; indem ich mir ſelbſt das Geſetz gemacht hatte, die Aufmerkſamkeit ja von Zeit zu Zeit ganz aus der theologiſchen Sphäre wegzuheben und ſie ſtundenlang mit aller freien Begierde auf ganz andere Dinge zu richten. Wenn es nicht zu weitläufig wäre, wollte ich die Gründe davon angeben, die für mich ſehr gewiß und groß waren. Die einzelne Kenntniß natürlicher Gegenſtände war mir ſtets eine Quelle von Lob und Dank gegen Gott, in deſſen Gebiet ich doch auch gehörte; mein Gemüth war ohnehin gleichſam gewöhnet an die ſtete Vorſtellung kleiner Ausſprüche oder Wünſche, zumal aus den hebräiſchen Pſalmen.“ Semler laborirte nun viel und hatte ſeine Freude daran. Noch verſichert er, er habe nie andere Abſichten gehabt, „als ſeine Privatfreude und eine immer erneuerte Einſicht von der unendlichen Kraft der Natur“. Aber er ſagt doch ſchon, „wenn es wirklich Perſonen gibt, die der Entwicklung des Goldes zuſehen könnten, ſo glaube ich es gerne, was Manche ſo umſtändlich verſichern und beſchreiben, daß ſie ein ganz neues Gefühl gleichſam durchdringen muß und daß ſie ſehr leicht ſich über alle ſinnliche Neigung und Abſichten

hoch erheben.... Es iſt ſehr begreiflich, daß Perſonen, die einmal ſich mit Kohlen und Kolben einlaſſen, faſt hingeriſſen werden in der allerſcheinbarſten Erfahrung, daß ſie den Weg zum großen Werk gewiß finden werden." Noch bekennt er ſich nicht zu dem Glauben an die Goldmacherkunſt, aber er ſtellt ſie doch auch nicht gerade in Abrede und horcht nicht ohne Intereſſe auf Erzählungen von Solchen, welche dieſe Kunſt wollten verſtanden haben. Schon zu der Zeit, als Baumgarten noch lebte, las er viele alchymiſtiſche Bücher, man darf Anſtands halber gar nicht ſagen wo; „aber nie, ſagt er noch, habe er irgend eine ſonſt nützliche Stunde damit verdorben, ſondern ohne einigen Zeitverluſt ſich zuzuziehen". In ſeinen ſpäteren Lebensjahren ſcheint er freilich mehr Zeit auf die Alchymie verwendet zu haben und hat er an die Goldmacherkunſt Glauben gefaßt. Ein Baron Hirſch wollte eine Univerſalmedicin, Luftſalzwaſſer, entdeckt haben und Semler behauptete, es ſei das eine Vorarbeit zum Goldmachen und es enthalte wirklich Gold. Er war nun aufs Feſteſte überzeugt, daß er Gold aus Stoffen, worin zuvor kein Gold zugegen war, erzeugen könne, ſchickte an den Aſſeſſor Klaproth in Berlin Proben davon und ſchrieb ihm dazu (Berliner Monatsſchrift, Juni 1787): „bei der heiligen Aſche des von der Menſchenwelt ſo verſpotteten Friedrich's ſchwöre ich Ihnen es zu und bei allem, was ich groß und theuer halte; daß Sie hier Goldſatz von mir in die Hände bekommen, worunter das generirte Gold ſichtbar genug iſt. Ich habe alſo durch einen

Eid allem vorgebeugt, was man nur erſinnen mag; ich habe kein Gold eingethan, es iſt entſtanden aus dem ſalzartigen Stoffe ꝛc.“ Klaproth fand auch richtig in den mitgetheilten Proben Gold, aber wie das Gold in das Glas gekommen ſei, war eben noch die Frage. Klaproth wollte kein Urtheil fällen, bevor nicht in ſeiner Gegenwart und unter ſeinen eigenen Augen experimentirt worden ſei. Aber weil Semler ſich bewußt war, kein Gold hineingethan zu haben, war es ihm an dem Zeugniß Klaproth's, daß er Gold gefunden habe, genug und er ſeiner Seits glaubte jetzt ſeiner Sache ganz gewiß zu ſein. Natürlich hatte er dafür den Spott ſeiner Zeit zu tragen und beſonders ein „Thomas Akatholikus“ in der Berliner Monatsſchrift griff ihn ſtark darum an. Dieſe Verſuche brachte dann Semler wieder in enge Beziehung zur Myſtik und Theoſophie und das alles wieder in die wunderlichſte Beziehung zum Chriſtenthum. Der Akatholikus hatte über Semler's Experimente geſpottet, dieſer fordert ihn darum (in der Monatsſchrift Auguſt 1786) auf, Halliſche Gelehrte auszuſuchen, welche ſeinen Experimenten beiwohnten; er erklärt, „daß es gar wohl geheime, unbekannte Chymie und Experienz geben könne, die freilich den ſtolzen Menſchen nicht zu Theil werden kann, welche über den geheimen Fleiß ſo leicht ſpotten und vorausſetzen, die Natur könne ſonſt nichts, als was ſie ſchon wiſſen, wie es Menſchen gibt, die ganz kurzweg das entſcheiden, was Gott in manchen Menſchen thun könne und möge“. Unter dieſen Umſtänden

ſchämt er ſich nicht, ganz anders zu denken, er geſteht es ganz gern, daß geheime Phyſik und Theoſophie zuſammengehören, daß wahre Theoſophi recht gute praktiſche Chriſten und wirklich glückſelige Menſchen ſind ꝛc.“ Im Auguſtheft der Berliner Monatsſchrift 1787 gibt er einen literariſchen Beitrag zur Erforſchung der Quelle der neueſten Wunderkräfte. Darin macht er die Mittheilung, daß in Italien die fratricelli, in den Niederlanden die fratres vitæ communis im Beſitz der Goldmacherkunſt geweſen ſeien, berichtet er, daß zu allen Zeiten es auch ſolche gegeben habe, die im Beſitz von Geheimmitteln wunderbare Macht über die Menſchen auszuüben und wunderbare Heilungen zu Stand zu bringen vermocht hätten, und ſcheint ihm die Erklärung, welche er in einem alchymiſtiſchen Buch fand, nicht übel zu gefallen, wornach es der Glaube wäre, welcher die Heilung bewirkte. „Wenn, heißt es da, die anima rationalis aufgemuntert und durch eine ſtarke Einbildung entzündet wird, ſo überwindet ſie die Natur und verrichtet durch ihre gewaltigen Affekten viel Ding.... Es hat ſich die Kraft und Wirkung des natürlichen Glaubens auch in dem cananäiſchen Weiblein und in dem Hauptmann genugſam geoffenbaret. Der Menſch, nach dem Ebenbild Gottes erſchaffen, hat große Dinge in ſeinen Händen und Gewalt. Denn wie viel der beſtändige Glaube in einem durch die Einbildung erhobenen Gemüth vermöge, iſt auch bei dem gemeinen Pöbel bekannt; ſintemal derſelbe auch

in dem Wahn große Wunder verrichtet.... Und was an dieſem Ort ſonderlich zu betrachten, ſo hat unſer Erlöſer zu Kapernaum (?) keine Wunder können verrichten, dieweil die Einwohner nicht geglaubt und ihm mit ihrem Unglauben und falſchen Wahn widerſtanden." Man kann ſich denken, wie man ſtaunte, Semlern bei ſolchen Gedanken zu finden!

Aber es iſt wie man aus jenen Mittheilungen Semler's erſieht, doch unnöthig, anzunehmen, daß erſt die üble Stellung, die er jetzt unter den Theologen einnahm, ihn zu dieſen Beſchäftigungen getrieben hat, wie man auch nicht ſagen kann, daß er mit dieſer Zeit aufgehört habe, ein Gegner des Aberglaubens zu ſein, denn was er früher Aberglauben genannt hatte, nannte er jetzt auch noch ſo. er hatte, was ſeine Zeitgenoſſen ſich freilich ſchwer zurechtzulegen vermochten, eben nie eine Zeit, in der Er die in die Chemie und Phyſik einſchlagenden Dinge Aberglauben nannte. Allerdings aber wird man das regere Intereſſe, das er in den ſpäteren Lebensjahren an derlei Dingen nahm, auf Rechnung ſeiner Stellung unter den Theologen und der Zunahme ſeines Alters ſetzen müſſen. Daß noch andere Motive mitgewirkt hätten, iſt durch das, was Tholuck dafür beibringt, daß der Gott Plutus ihm keineswegs gleichgiltig geweſen ſei, nicht erwieſen.

Verſuchen wir nun, am Schluß angelangt, uns ein Bild von dem ganzen Semler zu machen und

die zerſtreuten Züge, die uns bisher begegnet ſind, zu ſammeln.

Bei Semler, dem Theologen, iſt zu unterſcheiden, was er in den einzelnen theologiſchen Disciplinen geleiſtet hat und wie weit und in welchem Sinn er auf die Geſammtauffaſſung des Chriſtenthums eingewirkt hat.

In erſterer Beziehung hat Semler unbeſtreitbar große Verdienſte um mehr als eine theologiſche Disciplin. In erſte Reihe ſtellen wir ſeine Verdienſte um die Kirchengeſchichte, dann die um die Dogmengeſchichte wenigſtens in ſo fern, als er den Anſtoß gegeben hat, ihr mehr Fleiß und Aufmerkſamkeit zuzuwenden. War auch die Aufgabe, die er der Kirchengeſchichte als ſolcher ſtellte, eine durchaus verfehlte, wie ſie das nicht anders ſein konnte, da ſeine Auffaſſung des Chriſtenthums ſelbſt eine ſehr falſche war; war er auch platt und trivial in der Beurtheilung der kirchengeſchichtlichen Erſcheinungen, ging er auch in ſeiner Skepſis oft über alles Maß hinaus und zweifelte er an, was vor ihm noch Keiner angezweifelt hatte, ſo war es doch immerhin förderlich, daß er große Gebiete der Kirchengeſchichte von einem neuen Geſichtspunkt aus beleuchtete, und gab er namentlich in einzelnen Punkten viel fruchtbare Anregung. In dieſem Sinn ſind auch ſeine Bemühungen um die Textkritik der hl. Schriften anzuerkennen, wenn er gleich auch da von ſeiner Skepſis ſich oft zu weit hat führen laſſen. Ein entſchieden verwerfendes Urtheil müſſen wir aber freilich von unſerem Stand-

punkt aus über seine Leistungen in Beziehung auf den Canon des A. und N. T. fällen und können wir auch nicht günstig über seine Verdienste um die Kritik der einzelnen biblischen Bücher urtheilen. Baur rühmt zwar (Theolog. Jahrb. Bd. IX. 1850 p. 533) von Semler, „das sei hauptsächlich sein Verdienst, daß es mit der Kritik damals schon so weit gekommen war, daß sie Anerkennung und Achtung, einen festen Haltpunkt im Bewußtsein der Zeit gewonnen hatte", aber Baur's Standpunkt ist eben ein ganz anderer als der unsere. Wir können auch da noch zugeben, daß es ein Verdienst von Semler war, daß er überhaupt Anregung gegeben hat, sich der Kritik mehr zuzuwenden, und daß er die Theologen seiner Kirche veranlaßt hat, von den Arbeiten, welche auf diesem Gebiet schon vorlagen, mehr Notiz zu nehmen: aber Semler hat eben der subjektiven Kritik, die sich von dogmatischen Vorurtheilen leiten ließ, in so bedenklicher Weise Bahn gebrochen, daß dadurch sein Verdienst in unseren Augen ein sehr geringes wird. Mag man aber auch darüber verschieden urtheilen, über eine solche Anregung und über die Anbahnung dieser subjektiven Kritik ist jedenfalls Semler's Verdienst nicht hinausgegangen. Das gibt auch Baur zu, wenn er sagt (a. a. O.): „und doch war die Thätigkeit Semler's auch auf diesem Gebiet im Allgemeinen wenig mehr als ein großartiges Wühlen. Die ganze Unruhe und Beweglichkeit seines für neologische Zeitideen so empfänglichen Geistes gibt sich auch hier kund,

aber auch all' jenes Unklare und Unbeſtimmte, jener Mangel an Methode und Dialektik, an Form und Präciſion des Ausdrucks, wie alles dies überhaupt bei ihm charakteriſtiſch iſt. Er verſtand es recht gut, den Boden, auf welchem man mit aller fleiſchlichen Sicherheit ſtand, nach allen Richtungen zu unterwühlen, und den theologiſchen Agitator zu machen, gegen das bisher Beſtehende Verdacht und Mißtrauen zu erwecken und neue Ideen, deren ſchlagende Wahrheit dem trockenen nüchternen Verſtand unmittelbar einleuchtend, deren Konſequenz aber eine völlige Umgeſtaltung der bisher geltenden Anſichten bewirken mußte, in Umlauf zu ſetzen, die Grundſätze und Anſichten aber, die er ausſprach, gehörig zu motiviren, ihnen eine wiſſenſchaftliche Begründung und Entwicklung zu geben und ſie in einem größeren Zuſammenhang aufzufaſſen und durchzuführen, war ſeine Sache nicht."

Halten wir weiter Umſchau in den theologiſchen Disciplinen, in denen Semler thätig war, ſo werden wir keine mehr bezeichnen können, in denen er Beſonderes geleiſtet hätte, denn ſeinen Kommentaren wird Niemand einen Werth zuſchreiben wollen, die Exegeſe iſt durch Niemanden weniger als durch ihn gefördert worden. Zwar liegen, wie ſchon angedeutet worden, darin, daß er geltend machte, man müſſe in der Auffaſſung und Auslegung der einzelnen Schriften die Zeit und Umſtände, in denen ſie geſchrieben ſind, genau ins Auge faſſen, ſehr fruchtbare Gedanken. Ja es ſind das vielleicht die beſten Ge-

danken, die Semler ausgeſprochen hat, denn gegenüber einer Theologie, welche mit ihrem ängſtlichen Inſpirationsbegriff nur für die göttliche Seite an den hl. Schriften ein Auge hatte, wäre es ganz gut geweſen, auch die menſchliche Seite an ihnen zur Geltung zu bringen. Dadurch wäre die Einleitung in die bibliſchen Bücher und wäre die Exegeſe im Einzelnen gefördert worden, aber Semler hat eben den Gedanken, die er darüber hatte, eine ſo falſche Anwendung gegeben, daß man erſt in der ſpäteren Zeit und auf andere Anregung hin zu dieſen Gedanken und dem Geſunden in ihnen zurückkehrte: ihm iſt man wenig Dank dafür ſchuldig. Wir haben, um nichts zu übergehen, nur das noch hervorzuheben, daß Semler in einer Reihe von Schriften Sorge dafür getragen hat, für die einzelnen theologiſchen Disciplinen, insbeſondere aber für die der Einleitungswiſſenſchaften und der Hermeneutik, den ganzen gelehrten Apparat zuſammenzuſtellen. Seiner Geſammtthätigkeit auf dem wiſſenſchaftlichen Gebiet rühmen wir aber gern nach, daß ſie eine nach den verſchiedenſten Seiten hin anregende war. Was Baur von Semler in jener oben angeführten Stelle zunächſt in Beziehung auf ſeine Leiſtungen in der Kritik geſagt hat, gilt mir von Semler, dem gelehrten Theologen, überhaupt. Bei ſeiner ungemeinen Gelehrſamkeit, bei ſeinem Intereſſe für alles Wiſſenswürdige, ja überhaupt für alle Erſcheinungen, welcher Art ſie ſein wollten, bei ſeinem großen Scharfſinn im Einzelnen, bei ſeiner ſkeptiſchen, ja miß-

trauiſchen Natur konnte es gar nicht fehlen, daß er anregend wirkte, trieb ihn ja doch ſchon die ihm einwohnende Unruhe, an Allem zu rütteln, hatte er doch eine unüberwindliche Neigung, überall Neues zu verſuchen. Aber allerdings läßt ſich die ganze Thätigkeit Semler's mit großartiger Wühlerei vergleichen und brachte er es über dieſe nicht hinaus. Ein produktiver, ein geſtaltender Kopf war Semler durchaus nicht. Er konnte im Einzelnen viel Richtiges ſehen, er war ſcharfſichtig genug, Blößen aufzudecken, ſcharfſinnig genug, Einzelnes aufzuſpüren, es war ſo recht ſeine Liebhaberei, überall herumzufahren, Ausſtellungen zu machen, Zweifel zu erregen, Einzelnes zu berichtigen, er glaubte, es müſſe Alles anders geſtaltet werden, denn er war mit allem Beſtehenden unzufrieden, aber ihm fehlte eben ganz und gar das Vermögen des Geſtaltens. Wie wäre das auch einem Manne möglich geweſen, der nicht einmal ſeine eigenen Gedanken auch nur mit einiger Klarheit und Beſtimmtheit auszudrücken vermochte, denn das kannte er nicht. Darum war auch der Styl, den er ſchrieb, ein ſo überaus ſchlechter. Es läßt ſich dieſer aus nichts Anderem erklären, als daraus, daß er nicht richtig und präcis denken konnte. Ein ſolcher Mann konnte wohl umſtürzen, aber nicht aufbauen, aus einem ſolchen Kopf konnten keine neuen, geſtaltgebenden Gedanken kommen. Wer Semler's Unfähigkeit dazu ſich recht zum Bewußtſein bringen will, der vergegenwärtige ſich nur, indem er ſich an das gleich im Eingang von uns Beigebrachte erinnert,

zu welch' ärmlichen Reſultaten Semler gelangt, nachdem er die ganze Philoſophie und Geſchichte durchgearbeitet hat.

Ein ſo organiſirter Kopf konnte unmöglich für das Ganze der Theologie, für die Geſammtauffaſſung des Chriſtenthums etwas leiſten. Wir brauchen uns bei dieſem Punkt nicht lange aufzuhalten, denn alles Vorangehende hatte ja die Beſtimmung, uns mit ſeiner Auffaſſung des Chriſtenthums bekannt zu machen. Und da haben wir denn gefunden, wie Semler, wenn er ſich klar geworden wäre, hätte finden müſſen, daß ſein Glaube an das poſitive Chriſtenthum vollſtändig Schiffbruch gelitten habe. Denn wo iſt da noch Glaube an das poſitive Chriſtenthum, wo es auf die Sätze von Gott dem Alliebenden, von Chriſto dem Wohlthäter der Menſchen, vom Geiſt Gottes, der moraliſche Einwirkung auf die Menſchen ausübt, reducirt iſt; wo es ganz in das ſubjektive Belieben des Einzelnen geſtellt iſt, welche Vorſtellungen und Begriffe er mit dem, was die Kirche Dogmen nennt, verbinden will? Semler iſt den Ueberzeugungen ſeiner Zeit verfallen, ſo ſehr er ſeinen eigenen Weg gegangen iſt. So wenig er von der Zeitphiloſophie Notiz genommen hat, hat ſie doch Macht über ihn gewonnen, ſein Glaube hat nicht mehr Inhalt als der ſeiner Zeit. Er aber hat dieſer Zeit den großen Dienſt geleiſtet, daß er die bisherige alte Theologie zu Schanden machte. Man konnte ſich auf Semler berufen, daß das, was man bisher poſitives Chriſtenthum nannte, ſich nicht

wiſſenſchaftlich erweiſen und rechtfertigen laſſe: denn durch Semler war ja anſcheinend wiſſenſchaftlich geſchichtlich eine Anſicht vom Canon geltend gemacht worden, der zufolge die hl. Bücher nicht mehr das waren, wofür ſie die alte Theologie ausgegeben hatte, der zufolge ſich alſo aus ihnen auch das Syſtem der Lehre nicht aufbauen ließ, welches die alte Theologie daraus aufgebauet hatte. Durch Semler war eine Interpretationsmethode aufgeſtellt worden, welche in den hl. Schriften gar nicht mehr den Inhalt finden ließ, den die alte Theologie darin gefunden hatte. Durch Semler endlich war die Geſchichte, insbeſondere die der Dogmen, ſo erklärt, daß es ſchien, als ob auch aus der Geſchichte ſich die Dogmen der Kirche nicht rechtfertigen ließen. So war der alten Theologie durch Semler der empfindlichſte Schlag beigebracht worden. Es ſchien, als ob man mit Berufung auf ihn ſich jetzt mit gutem Gewiſſen dem poſitiven Chriſtenthum entziehen dürfe, ja als ob jetzt wiſſenſchaftlich bewieſen wäre, daß die alte Theologie kein Recht habe, ihr Bekenntniß für Chriſtenthum auszugeben. Der Naturalismus konnte, wie wir ſchon einmal bemerkt haben, Semlern nachrühmen, daß er ihm in die Hände gearbeitet habe, und konnte von ihm erwarten, daß er die letzten Conſequenzen aus ſeinen Prämiſſen ziehe. Daß Semler das nicht gethan hat, daß er die äußere Kirche erhalten wiſſen wollte, iſt ehrenwerth für ihn, machte aber nichts an dem Schaden gut, den er der Kirche geſchlagen hatte: denn man mußte ſo

verworren ſein, wie Semler, um nicht einzuſehen, daß damit für Kirche und poſitives Chriſtenthum nichts gewonnen ſei.

Ueber Semler, den Theologen, müſſen wir ſo nach allem das Urtheil fällen, daß er durch ſein ganzes Wirken wie Wenige dem Glauben an das poſitive Chriſtenthum Abbruch gethan hat. Aber bei allem dem war Semler kein gemeiner Feind des Chriſtenthums, kein gemeiner Ungläubiger, vielmehr man muß ihm zugeſtehen, daß er eine gewiſſe Frömmigkeit ſich bewahrte, mit der es ihm ſehr Ernſt war, ja ſeine Frömmigkeit war in gewiſſem Sinn eine chriſtliche, in ſo fern in ihm Liebe war zu der Perſon Jeſu Chriſti, den er als den Wohlthäter des Menſchengeſchlechts verehrte und auf den er die Erkenntniß, in der er ſich ſelig wußte, zurückführte. Freilich eine wahrhaft evangeliſche Erkenntniß hat Semler nicht beſeſſen. Wer aber möchte auch eine ſolche bei ihm ſuchen! Wem die Thatſachen des Heils eine ſo vage und allgemeine Bedeutung haben, wie Semlern, wer die ſpecifiſch chriſtlichen Lehren ſo verallgemeinert wie er, wer alſo auf einem ſo niedrigen Standpunkt evangeliſcher Erkenntniß ſteht, kann unmöglich in wahrhaft evangeliſchem Sinn fromm ſein, könnte ja ſonſt evangeliſche Erkenntniß und evangeliſche Frömmigkeit nicht in dem Verhältniß zu einander ſtehen, das ein in ſich nothwendiges iſt. Halten wir aber den niedrigen Standpunkt der Erkenntniß, auf dem Semler ſteht, im Gedächtniß, ſo ehrt ihn die Frömmigkeit, welche wir bei ihm vor-

finden, ſo iſt ſie ein Zeugniß dafür, wie das evangeliſche Chriſtenthum oft noch als eine Lebensmacht auch in denen nachwirkt, welche auf dem Gebiet der Erkenntniß ſich von demſelben bereits abgewendet haben.

Es wird hier der Ort ſein, bevor wir die Frömmigkeit Semler's näher zeichnen und Belege für dieſelbe beibringen, in die Frage einzugehen, wie ſich die Frömmigkeit, welche wir bei Semler, dem Manne, finden, zu der Frömmigkeit verhält, zu welcher er in ſeiner Jugend erzogen worden iſt. Iſt Semler durch ſeine ſpätere Richtung um eine Frömmigkeit gekommen, die er in früherer Zeit beſaß oder iſt ſeine Frömmigkeit doch abgeſchwächt worden? Ich möchte beides verneinen. Zu einer wahrhaft evangeliſchen Frömmigkeit, zu einer wirklichen Bekehrung hatte es Semler auch in ſeiner Jugend nicht gebracht. Ich bin zwar auch, gleich Tholuck, nicht der Meinung, daß der Hauptgrund, warum es bei Semler nicht zu einer wahren Einſicht in die chriſtliche Wahrheit und zu einer ernſtlichen Bekehrung gekommen iſt, in der üblen Geſtalt liegt, in welcher der Pietismus ihm entgegengetreten iſt, ich glaube nemlich nicht, daß Semler, weil ihm der Pietismus in ſo übler Geſtalt entgegengetreten war und er Pietismus und wahres Chriſtenthum mit einander verwechſelt hatte, er auch gegen das letztere ein Vorurtheil faßte. Dieſe Vorſtellung widerſpricht auch ganz der Geſchichte, wie Semler ſelbſt ſie uns erzählt. Denn darnach hatte zwar der ihn umgebende Pietismus nichts Anziehendes für ihn, aber er ſchloß ſich doch,

wenn auch erſt nur aus äußeren Gründen, an ihn an und er hatte guten und ernſten Willen, ſich die von ihm empfohlene Frömmigkeit anzueignen. Aber ſo wenig der Pietismus, weil er in ſo abſchreckender Geſtalt ihm entgegentrat, die Schuld davon trug, daß es in Semler nicht zu ernſtlicher Bekehrung gekommen iſt, ſo wenig hat doch der Pietismus ihn zu einer Einſicht in das Weſen wahrhaft evangeliſcher Frömmigkeit geführt und ſo wenig kann man ſagen, Semler hat eine Zeit in ſeinem Leben gehabt, in der er der evangeliſchen Wahrheit weſentlich näher geſtanden wäre. Fragt man aber, an wem da die Schuld lag, am Pietismus oder an Semler, ſo trete ich mit meiner Meinung auf die Seite Tholuck's: an Semler lag die Schuld und an ſeiner ganzen Perſönlichkeit. Man leſe nur aufmerkſam die ganze Beſchreibung, welche er von ſeinem damaligen Verkehr mit den Pietiſten und von ſeinem ganzen Gebahren in dieſer Zeit gibt, und man wird davon den Eindruck gewinnen, daß Semler nie zu einem rechten Verſtändniß von dem kam, was der Pietismus mit ihm wollte. Was wohl die Mehrzahl der Chriſten, wenn zuerſt die Stimme des Evangeliums an ſie gelangt, an ſich erfahren, daß ſie erſt nicht wiſſen, was man von ihnen will, daß ſie in die Bedeutung und den Sinn des göttlichen Rufs nicht einzudringen vermögen, weil noch die Decke Moſis vor ihren Augen hängt und ſie noch nicht geiſtliche Ohren haben, das fand auch bei Semler Statt, nur mit dem Unterſchied, daß er darüber nicht

hinauskam. Der junge Semler fühlte wohl ganz dunkel, daß es innerlich nicht mit ihm stehe, wie es stehen sollte, darum ließ er sich die geistliche Behandlung, die man mit ihm vornahm, gefallen, ging er in die Mahnungen und Rathschläge des Pietismus ein, aber doch nur mit halbem, getheiltem Herzen. Sein Schatz lag wo anders und darum auch sein Herz. Und wenn der erste Schritt zur geistlichen Wiedergeburt in der Erkenntniß seiner selbst besteht, so hat Semler diesen ersten Schritt auch in jener Zeit nicht gethan. An den Büchern und am Wissen hing sein Herz, dahin zog es ihn immer wieder zurück, darüber kam er nie zu einer gründlichen Erkenntniß seiner Seelennoth, zu einem aufrichtigen Verlangen nach Hülfe von oben. Er hat sich vom Pietismus sagen lassen, was man zu erfahren und durchzuleben habe, um ein Kind Gottes zu werden, er aber hat es zu diesen Erfahrungen und Erlebnissen in sich selbst nicht gebracht. Ob es anders geworden wäre, wenn er von anderer Seite her als von dem so gearteten Pietismus angefaßt worden wäre, darüber wird freilich Niemand etwas zu sagen sich getrauen. So aber, wie es bei ihm stand, begreifen wir es vollkommen, daß er sich wie von einem Alp befreit sah, als seine pietistischen Bekanntschaften sich verliefen und er seine eigenen Wege gehen durfte. Damit wendete er sich aber nicht von der Frömmigkeit ab, vielmehr fuhr er in dem ernsten Streben fort, ein gottseliges Leben zu führen. In Wahrheit verzichtete er jetzt freilich darauf, die

Wege zu gehen, an welche der gewieſen iſt, der ein wiedergeborner Chriſt werden will, ihm aber kam das nicht von fern zum Bewußtſein. Er meinte, er hätte nur darauf verzichtet, jene greifbaren Gefühle von Gottverlaſſenheit, Buße, Entzückung in Gott, nach denen der Pietismus begehrte, in ſich zu erzeugen. Er blieb jetzt auf dem Weg der Frömmigkeit, welche ihm eigen geweſen war, bevor er in Beziehung zum Pietismus getreten war. Sollen wir aber die Art und Natur dieſer Frömmigkeit beſchreiben, ſo werden wir ſagen müſſen, es war die Frömmigkeit eines natürlichen Menſchen, der chriſtliche Eindrücke empfangen hat, bei dem es aber zu keinem vollen Ergreifen der evangeliſchen Wahrheit gekommen iſt. Mit dieſer Frömmigkeit war es ihm aber ein voller Ernſt und ihr blieb er ſein ganzes Lebenlang treu. Es iſt das eine Frömmigkeit, wie wir ſie bei gar vielen Menſchen finden. Sie haben Verlangen nach Gott und Umgang mit Gott, ſie ſtreben hinaus über das Zeitliche und Sinnliche, ſie haben guten Willen, mit der Sünde zu brechen, aber das ungebrochene Herz macht ſich immer wieder bemerkbar, der Mangel an rechter Erkenntniß der Sünde kommt immer wieder zum Vorſchein: ſo ſtehen ſie ſich ſelbſt im Wege und es kommt nie zum vollen Erfaſſen des Heils, nie zu einem friedevollen Weſen.

Es wird leicht ſein, bei Semler nachzuweiſen, daß ſeine Frömmigkeit dieſer Art war. Semler hat tiefes Verlangen nach Umgang mit Gott, das Gebet iſt ihm ein unentbehrliches Bedürfniß, Gedanken an

Gott, Verlangen nach Gott begleiten ihn bei allen ſeinen Beſchäftigungen. „Manche große Ausſprüche der Pſalmen oder einige Stellen aus dem neuen Teſtament, ſagt er in der Vorrede zum zweiten Theil ſeiner Selbſtbiographie, ſind mir wie nothwendig und unveränderlich im Gemüth geblieben; mit jedem Athemzuge, könnte ich ſagen, wo ich nicht in einer Geſellſchaft oder ſonſt gleichſam getheilet war, wiederholte ich das Hebräiſche, Herr vor Dir ſind alle meine Begierden und mein Seufzen iſt Dir nicht verborgen; einzelne Liederverſe hatten eine periodiſche Ordnung in meinen Gedanken und Bewußtſein; ſelbſt wenn ich Lectionen hielt; noch mehr in der Kirche, im Spazierengehen vollends — kurz dieſe innerſte geheimſte Erhebung in die wirklich chriſtliche Sphäre, in chriſtliche große Begriffe, iſt für mich eine faſt nie unterbrochene Ordnung geweſen; ohne äußerliche Geberden oder Veränderung des Gefühls.“ .. „Ich ſuchte, ſagt er, ſtets mein Studiren ſo zu treiben, daß ich dabei die einmalige Ueberzeugung von der geiſtlichen, ſtets wirkſamen Beſchaffenheit der Grundſätze des Chriſtenthums, das den Menſchen heiliget, ja nicht ſchwächen oder je verlieren möchte. Ich geſtund mir geradezu Gottes unaufhörliche Wirkſamkeit im Reiche der Moral, wie im Reiche der Natur; ich ſuchte ſtets, ſie nicht von mir abzuwenden oder mich aus den geiſtlichen Sphären zu verlieren, worin ich ihr Bewußtſein zu meiner einzigen Beruhigung hatte; manche Pſalmen, kurze Reden Chriſti und beſonders bezeichnete Stellen in meinem griechi-

ſchen Teſtament; einige vortrefflich geiſtliche ſtark redende Lieder waren, wie geſagt, meine täglichen Mittel, mich in dieſer moraliſchen Stellung und Richtung zu erhalten." Den Studirenden empfiehlt er tägliches Gebet. „Probiren Sie es, ſagt er, nach und nach eine ſolche Morgenandacht ihres Amts und Standes wegen insbeſondere nachzuahmen; in weniger Zeit werden ſie eine innerliche Kraft fühlen, welche unſerer chriſtlichen Erkenntniß von Gott eigenthümlich iſt; laſſen Sie immer jene hohen Geiſter dahin fahren, die unſerer Religion ſpotten und nur den Maßſtab ihrer ſelbſtgemachten Religion gelten laſſen." Er will nichts gemein haben, mit Denen, welche dem Unglauben fröhnen, und will durchaus nicht ſo verſtanden ſein in ſeinem Wirken, als leiſte er der Unfrömmigkeit Vorſchub. „Streicht mich aus, ruft er, wenn Ihr mich in jene Rolle großer Männer geſetzt hattet, welche das Chriſtliche in der Religion für Vorurtheile halten." Es iſt ihm voller Ernſt und man kann es ihm glauben, wenn er verſichert, daß er gegen den Wolfenbüttler Fragmentiſten aufgetreten iſt im Intereſſe und zur Wahrung des Chriſtenthums, und daß er ſich in ſeinem Gewiſſen dazu getrieben gefühlt hat. „Wollte ich dieſes nicht thun, ſagt er, das bischen Reputation bei der feinen Welt, auf moraliſchen Profit, nicht gern ausgeben: ſo wäre mein Herz, mag es heißen, was es will, in mir nie ruhig geworden; die vielen durch meine Sparſamkeit mehr vergifteten Menſchen hätten mich, wie Geſpenſter, beunruhigt." Er iſt ſich be-

wußt, an ſeinem Glauben eine Kraft zu haben, deren er bedarf. „Ich beneide die luſtigen Naturaliſten, ſagt er, denen der Bauch ihr Gott ebenſo iſt, wie zur Zeit Pauli und des Plato, ſo wenig, daß ich die vielen reichen Thränen, die ich meinem Chriſtenthum ſo gern noch danke, um gar keinen Preis zurücknehme, ich habe nicht aufs Fleiſch geſäet, ſondern auf den Geiſt.... Größere Ehre kann man mir nicht anthun, als mich gerade deswegen lächerlich oder verächtlich zu machen, daß ich ſo ernſtlich die moraliſche Kraft des Chriſtenthums bewahren und meinen Zeitgenoſſen erhalten will.“ So könnte man auch eine Maſſe von Belegen aus Semler's Schriften beibringen, aus denen hervorgeht, daß er es mit ſeinem Beruf als akademiſcher Lehrer und als Schriftſteller ſehr ernſt genommen hat, und daß er ſich's gegenwärtig hielt, wie er vor Gott darum Rechenſchaft zu geben habe. Dieſe Frömmigkeit zieht ſich durch alle ſeine Lebensverhältniſſe hindurch, er betet und ſingt mit ſeinen Kindern und hält ſie zur Frömmigkeit an. Als ſeine erſte Frau geſtorben, ſieht man deutlich, wie ihn das Leid zu Gott zog. Er fühlt das Bedürfniß nach mehr Erbauung und richtet dafür des Sonntags eine beſondere Stunde ein für ſeine Hausgenoſſen und einige Zuhörer. Dem Gang, den Gott ihn geführt, geht er gern nach und ſein Herz iſt voll Lob und Dank gegen Gott.

So iſt alſo Semler ohne Frage fromm geweſen, aber es war doch eine natürliche Frömmigkeit, keine chriſtlich erleuchtete, und es geht daneben viel Ver-

blendung über ſich ſelbſt her. Gern ſpricht er von ſeinem nicht großen aber guten Herzen.

Sagen wir noch ein Wort über Semler's natürlichen Charakter, um das Bild, das wir uns von ihm zu machen haben, zu vollenden. Dieſem haben ſeine Zeitgenoſſen alle Gerechtigkeit widerfahren laſſen, noch nach ſeinem Tode der berühmte Friedrich Auguſt Wolf in einer kleinen Schrift „über Herrn Dr. Semler's letzte Lebenstage für einen künftigen Biographen. 1791". Ich möchte als Hauptzüge in ſeinem Charakter hervorheben eine große Treue und Pietät, die ſich nirgends ſchöner ausſpricht als in ſeinem Verhältniß zu dem ſo hoch verehrten Lehrer Baumgarten. Wir haben im Eingang ſchon Belege dazu beigebracht. Wie voll Pietät gegen den Lehrer, ſo war er auch rückſichtsvoll gegen ſeine Kollegen, in aufrichtiger Liebe ſeinen Schülern zugethan, gefällig gegen Jedermann, muſterhaft als Gatte und als Vater. In ſeiner beſten Zeit hoch angeſehen als Gelehrter und als akademiſcher Lehrer iſt er, das hat er ſelbſt ſich nachgerühmt, er durfte es aber auch, ſtets ein ſchlichter, demüthiger Mann geblieben, der den Verdienſten Anderer willig Rechnung trug und dem es nicht als eine Unwahrheit hätte ausgelegt werden ſollen, wenn er in ſeinen Zuſätzen zu Teller's Schrift über Erneſti's Verdienſte ſich ſo ſehr dieſem Manne unterordnete. Es iſt wirklich Semlern eigen und von ihm ganz aufrichtig gemeint geweſen, daß er von den hervorragenden Männern ſeiner Zeit, wie eben von einem Erneſti, Sack,

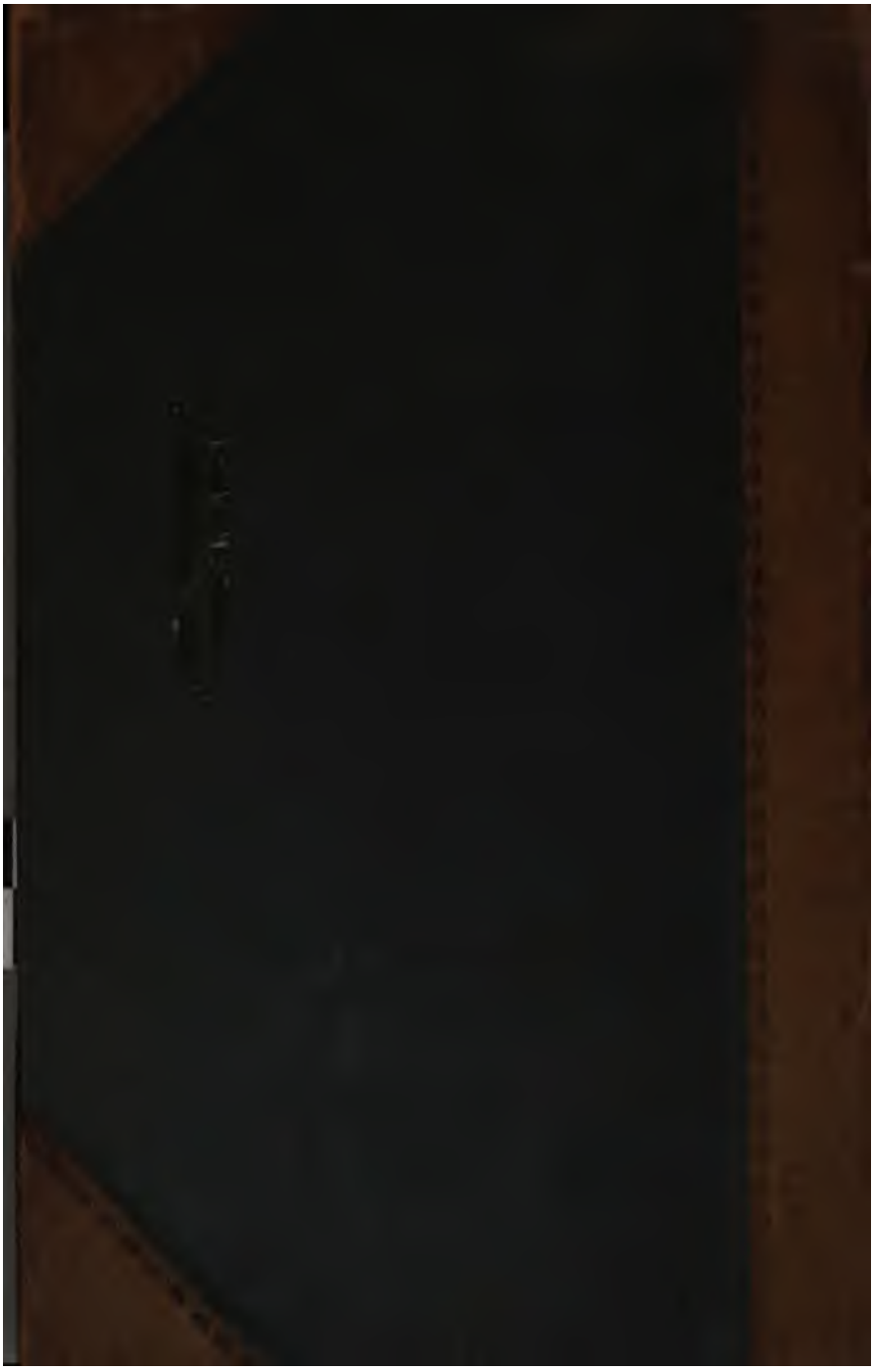
Spalding, Jeruſalem, in einem Ton der Verehrung und Hochachtung redete, von dem wir heutzutage ſagen würden, daß darin das berechtigte Selbſtbewußtſein zu wenig durchleuchte. Es waren dieſe Männer Größen, die er in ſeinen jüngeren Jahren anſtaunte, und gleichſehr aus der ihm eigenthümlichen Treue wie aus der Demuth iſt es zu erklären, daß er dieſe Verehrung ſich bewahrte. Daß aber Semler Widerſpruch nicht gut vertrug, reizbar war gegen ungünſtige Recenſionen, und auf dieſe derb ja grob antwortete, werden wir freilich tadeln, möchten es ihm aber doch nicht ſo hoch anrechnen wie Tholuck, auch möchten wir uns nicht erlauben, daraus den Vorwurf der Eitelkeit abzuleiten. Kleine Schwächen werden wir Alle uns nachzuſehen haben, und wer aus dieſen den Charakter deuten will, wird ein zu fürchtender Biograph. Von dieſem Vorwurf aber kann ich Tholuck nicht frei ſprechen. Es müßten andere Belege beigebracht werden, wenn man Eitelkeit Semlern als herrſchende Untugend zum Vorwurf machen dürfte. Ich habe keine gefunden und fürchte, Tholuck hat auch ſein Urtheil nicht auf Grund anderweitiger Belege gefällt und urtheilt hier wie da zu ſtreng, wo ihm die Aeußerung Semler's über Erneſti „er war reich" den Verdacht erweckt, daß Semlern der Gott Plutus nicht gleichgültig geweſen. Auch da habe ich wenigſtens die anderweitigen Anzeichen dieſer Untugend, die in Semler's Schriften enthalten ſein ſollen, nicht finden können. So kann ich auch die Eigenthümlichkeit Semler's nicht mit

Tholuck aus ſeinem ſanguiniſchen Temperament ableiten, wenngleich Semler ſelbſt ſich dieſes Temperament beilegt. Gewiß läßt ſich die Mannigfaltigkeit der Studien Semler's beſſer mit Kahnis*) aus der Aeußerlichkeit, mit der er die Gegenſtände des Wiſſens in ſich aufnahm, erklären. Semler macht durch und durch den Eindruck der Schwerfälligkeit, Alles nimmt er ſchwer auf, durch ſein ganzes Leben zieht ſich eine gewiſſe Gedrücktheit des Gemüths, die ſich zuweilen bis zur Weinerlichkeit ſteigert. Da wüßte ich gar nichts von der leichten und leichtblütigen Auffaſſung zu finden, welche dem Sanguiniker eigen iſt, und müßte ich Semlern ein beſtimmtes Temperament beilegen, ſo möchte ich lieber das choleriſche als das bezeichnen, das ihm eigen war. Dagegen gebe ich Tholuck vollkommen Recht, wenn er die Spießbürgerlichkeit als einen Grund- und Charakterzug bei Semler hervorhebt, wie ich mich auch ſchon zum Eingang dahin ausgeſprochen habe. Wir finden bei Semler eine Reihe bürgerlicher Tugenden. Er iſt ein ehrenfeſter, biederer Mann, aber, und das meine ich mit der Spießbürgerlichkeit, es war bei ihm nicht jene Ehrenfeſtigkeit des edleren Bürgerthums, die aus einer freien, feſten und einfachen Seele hervorgeht, ſondern ſie war begleitet von einer gewiſſen Aengſtlichkeit im Haften an der hergebrachten Sitte, ſie ging aus einer Seele hervor, die, wie Tholuck ganz recht ſagt,

*) Kahnis: der innere Gang des deutſchen Proteſtantismus ſeit Mitte des vorigen Jahrhunderts. p. 92.

„ohne Kraft der Phantaſie, ohne Tiefe des Gemüths, ohne Schwung der Ideen war". So geſtaltet ſich gern das Weſen des Bürgers, wenn er ſeiner Natur nach trivial, trocken, poeſielos iſt. Niemand war das aber mehr als Semler.

Am 14. März 1791 ſtarb Semler. Neun und dreißig Jahre lang hatte er den Lehrſtuhl in Halle inne gehabt und in dieſen neun und dreißig Jahren hatte ſich die Abkehr von dem Glauben an das poſitive Chriſtenthum unter den Theologen vollzogen. Wie auch ſeine Zeitgenoſſen über die Stellung dachten, die er in der letzten Zeit einnahm, das haben ſie alle einhellig anerkannt, daß Semler weſentlich zu dieſer Abkehr mitgewirkt hat und ſich Semler auch perſönlich ſein Wirken zurechtlegen wollte, die Geſchichte der Theologie muß dieſem Urtheil ſeiner Zeitgenoſſen beitreten.

Verbeſſerungen.

S. 47 Z. 15 v. o. ſtatt nie einander lies niemanden.
„ 59 „ 3 v. o. ſt. fallen l. gefallen.
„ 75 „ 2 v. o. ſt. Eparchen l. Epochen.
„ 107 „ 11 v. o. ſt. ihn l. ihr.
„ 107 „ 9 v. u. l. auf die obige Frage die Antwort nicht gegeben.
„ 126 „ 13 v. u. ſt. ausgearbeitet l. ausgebreitet.
„ 143 „ 1 v. o. l. ſo oft er aber auch
„ 145 „ 16 v. u. ſt. tüchtig l. täglich.
„ 177 „ 4 v. u. l. vom März d. J. er
„ 183 „ 3 v. u. ſt. ſolchen l. ſolcher.
„ 187 „ 13 v. u. ſt. unmöglich l. möglich.
„ 201 „ 6 v. u. ſt. für l. mit.